



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2002

Erkenntnis als Problem: Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen

Schellenberg, Annette

Abstract: Hauptsächlich in weisheitlichen, aber auch in prophetischen und apokalyptischen Schriften des Alten Testaments und seiner Umwelt ist das Gelingen menschlichen Erkennens nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt, sondern wird als Problem wahrgenommen und als solches reflektiert. Die vorliegende Untersuchung befragt ausgehend vom Buch Qohelet das Alte Testament nach solch einem problembewussten Umgang mit der Erkenntnisthematik und stösst dabei auf eine intensiv geführte Diskussion, in der unterschiedlichste Positionen vertreten und miteinander ins Gespräch gebracht werden. Um diese Diskussion sowohl in ihrer Tiefe als auch in ihrer Vielstimmigkeit fassen zu können, werden nach einer exemplarischen Detailanalyse des Qoheletbuchs fünf weitere Textbereiche mit je eigener Position in der Erkenntnisfrage unterschieden. Die "Hiob-Literatur", die "theologisierte" Weisheit, Gen 2f und verwandte Texte, Prophetie und Apokalyptik werden auf ihren jeweiligen Umgang mit der Erkenntnisthematik hin untersucht, wobei sowohl charakteristische Besonderheiten als auch die Beziehungen untereinander analysiert werden.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150817>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Schellenberg, Annette (2002). Erkenntnis als Problem: Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

Schellenberg Erkenntnis als Problem

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Departements für Biblische Studien
der Universität Freiburg Schweiz,
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern
und der Schweizerischen Gesellschaft
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von
Othmar Keel und Christoph Uehlinger
in Zusammenarbeit mit Susanne Bickel

Zur Autorin:

Annette Schellenberg, geb. 1971, ist seit 1998 Assistentin für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, an der sie 2002 mit der vorliegenden Arbeit promovierte.

Annette Schellenberg

Erkenntnis als Problem

Qohelet und die
alttestamentliche Diskussion
um das menschliche Erkennen

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrats Freiburg Schweiz und
der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
Die Druckvorlagen wurden von der Autorin
als reprofertierte Dokumente zur Verfügung gestellt.

© 2002 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1409-8 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53045-5 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für Biblische
Studien, Universität Freiburg Schweiz

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Sommersemester 2002 auf Antrag von Prof. Dr. Thomas Krüger als Dissertation angenommen, für den Druck wurde sie nur leicht überarbeitet.

Vielen gilt es an dieser Stelle zu danken: in erster Linie und ganz herzlich Prof. Dr. Thomas Krüger, der den Entstehungsprozess dieses Buchs von Anfang an wohlwollend und kritisch zugleich unterstützte und mir als seiner Assistentin dabei v.a. auch viel Zeit und Freiheit für die selbständige Forschung gewährte. Grosser Dank gebührt auch Prof. Dr. Konrad Schmid, der meine Arbeit am Alten Testament weit über die wertvollen Hinweise im Zweitgutachten hinaus seit längerer Zeit freundschaftlich begleitete. Prägend in den letzten Jahren war auch die Zürcher alttestamentliche Sozietät, in der ich mehrfach meine Thesen vorstellen und diskutieren durfte. Neben den schon Genannten und Prof. Dr. Odil Hannes Steck (†) sei in diesem Zusammenhang v.a. auch meinen (ehemaligen) Kolleginnen und Kollegen Dr. Peter Schwagmeier, Dr. Trix Gretler, Dr. Norbert Hofmann, Martin Leuenberger, Anna-Katharina Höpflinger und Christine Stark herzlich gedankt. Grossen Dank schulde ich auch Prof. Dr. Fritz Stolz (†) und „seinem“ sich wöchentlich zur Akkadisch-Lektüre zusammenfindenden Kreis mit Prof. Dr. Peter Frei, Prof. Dr. Walter Burkert, PD Dr. Daria Pezzoli-Olgiaiti und Dr. Margaret Jaques: Hier hat sich mir ein nochmals unmittelbarer Zugang zu den altorientalischen Quellen eröffnet. Dankbar bin ich auch Dr. Esther Straub und all den anderen Gesprächspartnerinnen und -partnern, die mit interdisziplinären Gesprächen in den Gängen des theologischen Seminars zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben.

Zu danken habe ich auch vielen Personen ausserhalb der Zürcher Fakultät: Marianne und Dr. Hans Peter Veraguth, ohne die ich kaum Theologie studiert hätte, Prof. Dr. Rüdiger Bartelmus und all denen, mit denen ich die vorderorientalischen Länder bereisen durfte, meiner Schwester und meinen Freunden, die immer für mich da waren, der Emil Brunner-Stiftung Zürich in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich für einen grosszügigen Druckkostenbeitrag, PD Dr. Christoph Uehlinger und Prof. Dr. Othmar Keel für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe OBO. Ganz besonders danken möchte ich an dieser Stelle schliesslich v.a. auch meinen Eltern – ihnen sei dieses Buch gewidmet.

Zürich, im November 2002

Annette Schellenberg

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

1. VERLUST DER SELBSTVERSTÄNDLICHKEIT
VON ERKENNTNIS – EINLEITUNG

1.1 Eine unbeachtet gebliebene Differenz – die Ausgangslage 1

1.1.1 Zwei verschiedene Formen des Umgangs mit der Erkenntnisthematik – der atl. Befund 2

1.1.2 Der Stand der Forschung 4

 a. Studien zu Einzelwörtern und zum Wortfeld rund um das Erkennen 4

 b. Die Frage der Gotteserkenntnis und die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisquellen 7

 c. Erkenntnis als Problem? – Fazit 11

1.2 Was ist Erkenntnis? – einige terminologische Klärungen 13

1.2.1 Klärung des Erkenntnisbegriffs 13

1.2.2 Atl. Reden und Denken über das Erkennen 17

 a. Erkenntniswörter 17

 b. Erfahrung, Tradition, unmittelbare Offenbarung 18

1.2.3 Sinnlichkeit und Geistigkeit, Wahrnehmung und Denken 21

1.2.4 Erkenntnistheoretisch – erkenntnisdiskutierend 24

1.3 Fragestellung und Vorgehen 26

1.3.1 Präzisierung der Fragestellung 26

 a. Die Frage nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT 26

 b. Die Unterscheidung verschiedener Beiträge in der atl. Diskussion um das menschliche Erkennen 26

 c. Erkennen und Erkenntnis – terminologische Präzisierung und einschränkende Bemerkung zum Gegenstand der atl. Diskussion 28

1.3.2 Methodologische Vorüberlegungen 29

 a. Kriterien zur Identifizierung von erkenntnisdiskutierenden Texten 30

 b. Explizite und implizite Hinweise auf ein Problembewusstsein 31

1.3.3 Zum konkreten Vorgehen	32
a. Durch Schwerpunktsetzungen ermöglichte Blicke in die Tiefe und die Breite	32
b. Einige Lesehinweise	34

2. GOTTGEWIRKTE BEGRENZTHEIT MENSCHLICHER ERKENNTNISFÄHIGKEIT – DER BEITRAG QOHELETS

2.1 Qohelet und die Erkenntnisfrage – Einleitung	35
2.1.1 Entstehung und zeitgeschichtlicher Kontext	36
2.1.2 Erste Beobachtungen zu Qohelets Umgang mit der Erkenntnisfrage	43
2.1.3 Qohelet ein „Skeptiker“ und ein „Empiriker“? – forschungsgeschichtlicher Überblick und anschliessende Klärungen	45
a. Die Diskussion um einen atl. Skeptizismus	45
b. Michael V. Fox	50
c. J.L. Crenshaw und M.P. Sciumbata	56
d. Zusammenfassendes Fazit	60
2.1.4 Begriffsklärungen und methodologische Konsequenzen	60
2.1.5 Qohelets Umgang mit der Erkenntnisthematik – eine Ablaulesung	63
a. Vorüberlegungen	63
b. Durchgang durch den Text	64
c. Zusammenfassendes Fazit und Konsequenzen für den weiteren Aufbau	73
2.2 Die Grenzen des Erkennens – Qohelets „skeptische“ Seite	75
2.2.1 Der Tod als Grenze des Erkennens	75
a. Qoh 2,12–17	75
b. Qoh 2,18–21	83
c. Qoh 9,4–6	88
d. Qoh 9,(7–10a.)10b	93
e. Der Tod als Grenze des Erkennens – Zusammenfassung.	99
2.2.2 Die Zukunft als Grenze des Erkennens	100
a. Qoh 3,21f	101
b. Qoh 6,10–12	105
c. Qoh 7,13f	109
d. Qoh 8,5–8	111
e. Qoh 9,11f	115
f. Qoh 10,12–15	118

g. Exkurs: Die Vergangenheit als Grenze des Erkennens . . .	120
h. Die Zukunft als Grenze des Erkennens	
– Zusammenfassung	122
2.2.3 Das „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens	124
a. Qoh 3,10f	125
b. Qoh 8,16f	131
c. Qoh 11,1–6	135
d. Qoh 1,12–18	141
e. Qoh 2,22–26	147
f. Qoh 7,23–29	150
g. Das „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens	
– Zusammenfassung	159
2.3 Die Quellen der Erkenntnis – Qohelets „empirische“ Seite	161
2.3.1 Methodologische Vorüberlegungen	162
2.3.2 Das „Dass“ der Argumentationen	164
2.3.3 Die Rolle des „Ich“	165
2.3.4 Die verschiedenen Argumentationsmuster	167
a. Beobachtung mit freier Reflexion (Bsp. Qoh 4,1–3)	169
b. „Induktion“ (Bsp. Qoh 1,13–15)	172
c. Exkurs: Qohelets „Experimente“	175
d. „Falsifikation“ (Bsp. Qoh 7,15–18)	176
2.3.5 Beobachtungen zum Wortgebrauch	180
a. שמע und ראה	181
b. ידע	184
c. דבר und אמר	186
d. Weitere Erkenntniswörter	186
2.3.6 Die prägenden Vorgaben der Erfahrung	
– das Schöpfungsdenken als zweite Quelle der Erkenntnis . . .	188
2.4 Qoh als erkenntnisdiskutierendes Buch – Zusammenfassung	192

3. VIELSTIMMIGKEIT DER DISKUSSION

– ANDERE DISKUSSIONSBEITRÄGE

3.1 Vorüberlegungen	201
3.1.1 Zur Stellung des Beitrags Qohelets	201
3.1.2 Die Unterscheidung von fünf weiteren Beiträgen	
in der atl. Erkenntnisdiskussion	202
3.1.3 Zum Vorgehen im Einzelnen	203
3.2 Die Unerkennbarkeit Gottes – der Beitrag der „Hiob-Literatur“ . . .	204
3.2.1 Hiob	205

3.2.2 Die Erkenntnisfrage in der „Hiob-Literatur“ – ein knapper Ausblick	213
3.2.3 Zusammenfassender Vergleich	215
3.3 Die JHWH-Furcht ist der Anfang der Erkenntnis – der Beitrag der „theologisierten“ Weisheit	217
3.3.1 Die Erkenntnisfrage in der „theologisierten“ Weisheit – methodologische Vorüberlegungen	218
3.3.2 Proverbien 1–9	219
3.3.3 Jesus Sirach	225
3.3.4 Sapientia Salomonis.	231
3.3.5 Zusammenfassender Vergleich	237
3.4 Die Ambivalenz der menschlichen Erkenntnisfähigkeit – der Beitrag von Gen 2f und verwandten Texten	240
3.4.1 Gen 2f	240
3.4.2 Problembeladene Erkenntniserweiterung? – einige Vergleichstexte	248
3.4.3 Zusammenfassender Vergleich	253
3.5 (Gottes-)Erkenntnis des Volkes als eschatologische Hoffnung – der prophetische Beitrag	254
3.5.1 Jesaja (Jes 1–66)	255
3.5.2 Die Erkenntnisfrage im prophetischen Bereich – ein knapper Ausblick.	267
3.5.3 Zusammenfassender Vergleich	271
3.6 Enthüllung des Verborgenen – der apokalyptische Beitrag.	273
3.6.1 Daniel	274
3.6.2 Die Erkenntnisfrage im apokalyptischen Bereich – ein knapper Ausblick.	284
3.6.3 Zusammenfassender Vergleich	288

4. ERKENNTNIS ALS PROBLEM – ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

4. Zusammenfassung und Ausblick.	291
--	-----

Literaturverzeichnis.	301
Stellenregister	323

1. Verlust der Selbstverständlichkeit von Erkenntnis – Einleitung

Verführerisch steht der Baum der Erkenntnis inmitten des Gartens Eden und lockt den Menschen, nach seiner Frucht zu greifen. Dieser Griff zur Erkenntnis aber wird zum Problem – darüber weiss nicht nur der Fortgang der biblischen Urgeschichte zu berichten,¹ sondern entspannt sich in weiten Teilen des Alten Testaments auch eine intensive Diskussion. Diese alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen ist der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Um die Vielstimmigkeit dieser atl. Erkenntnisdiskussion hörbar zu machen, sollen in den folgenden beiden Hauptteilen sechs verschiedene „Diskussionsbeiträge“ mit je eigenem Profil unterschieden, auf ihre Art des Umgangs mit der Erkenntnisthematik hin untersucht und im Rahmen der Gesamtdiskussion verortet werden. Vorab aber müssen in diesem ersten Hauptteil einige einleitende Fragen geklärt werden: Es gilt, die Ausgangslage bewusst zu machen (1.1), einige Sprachregelungen zu treffen (1.2) sowie die Fragestellung und das Vorgehen zu präzisieren (1.3).

1.1 Eine unbeachtet gebliebene Differenz – die Ausgangslage

Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Beobachtung eines innerhalb des AT zutage tretenden Nebeneinanders zweier verschiedener Formen des Umgangs mit der Erkenntnisthematik (1.1.1). Aus dem Verhältnis des Forschungsstandes in diesem Themenbereich (1.1.2) zu diesem atl. Befund erwächst die Fragestellung, die mit der vorliegenden Arbeit verfolgt werden soll.

¹ Zu Gen 2f(-11) s.u. (3.4).

1.1.1 Zwei verschiedene Formen des Umgangs mit der Erkenntnisthematik – der atl. Befund

Nebeneinander finden sich im AT Texte, in denen die menschliche Fähigkeit zum Erkennen scheinbar selbstverständlich und unreflektiert vorausgesetzt ist, und solche, in denen über diese Fähigkeit nachgedacht und Erkenntnis zum Thema wird.² Die grundsätzliche Differenz zwischen diesen beiden Formen des Umgangs mit der Erkenntnisthematik lässt sich anhand einer Gegenüberstellung zweier (über das Stichwort der Freude miteinander verbundener) Beispiele verdeutlichen. Als unproblematisch scheint die menschliche Erkenntnisfähigkeit in Prov 10,28f vorausgesetzt zu sein:

„Das Harren der Frommen endet in Freude,
aber die Hoffnung der Gottlosen wird zunichte.
Das Walten des Herrn ist dem Unsträflichen Zuflucht,
den Übeltätern aber Verderben.“³

Wenn in diesen beiden Versen Aussagen über zwei Gruppen von Menschen gemacht werden, deren unterschiedliches Ergehen sowohl mit ihrem jeweiligen Verhalten als auch mit dem Wirken Gottes in Verbindung gebracht wird, dann ist dabei impliziert, dass in den aufgezeigten Zusammenhängen Gütiges gesehen ist, das als solches auch an andere weitergegeben werden kann. Die menschliche Erkenntnisfähigkeit, ohne die weder die Aneignung solchen Wissens noch dessen Weitergabe möglich wäre, kommt dabei mit keinem Wort zur Sprache, offenbar ist sie als problemlos funktionierend vorausgesetzt. Ganz anders in Qoh 3,21f:

Wer weiss denn, ob der Atem der Menschen nach oben steigt,
der Atem der Tiere aber zur Erde hinabfährt?
Und ich sah, dass es nichts Besseres gibt, als dass der Mensch sich freut
bei seinem Tun, denn das ist sein Anteil.
Denn wer könnte ihn dazu bringen, das zu sehen, was nach ihm sein wird?

² Die beschriebene Differenz im Umgang mit der Erkenntnisthematik ist eine allgemeine, auf die hin jede sprachliche Äusserungen befragt werden kann. Auffallend (wenn auch nicht singular) im AT ist das Nebeneinander beider Formen.

³ Hier wie im Folgenden richten sich mit Anführungszeichen gekennzeichnete Übersetzungen atl. Texte nach der Zürcher Bibel von 1931 bzw. nach deren Neuübersetzung von 1998. Eigene Übersetzungen (bei ausführlicheren Besprechungen einzelner Abschnitte, insbesondere im zweiten Hauptteil) sind davon durch das Fehlen von Anführungszeichen unterschieden (vgl. das obige Beispiel Qoh 3,21f). Die Verszählung und -einteilung folgt stets der BHS. Bei nichtbiblischen Texten wird die verwendete Übersetzung jeweils eigens angegeben.

Erkenntnis wird in diesen beiden Versen zum Thema, und zwar gleich auf zweifache Weise: Durch den Rekurs auf die eigene Wahrnehmung wird einerseits angedeutet, woher das Wissen kommt, das hier weitergegeben wird; durch die beiden Fragen wird andererseits aber auch signalisiert, dass es neben solchen Bereichen des Wissens auch solche gibt, die dem menschlichen Erkennen entzogen bleiben.⁴

In der Gegenüberstellung dieser beiden Beispiele tritt ein veränderter Umgang mit der Erkenntnisthematik zutage: Während im einen Textausschnitt die Frage nach dem menschlichen Erkennen nicht gestellt und offenbar als keiner Klärung bedürftig angesehen wird, hat sie im anderen einen demgegenüber veränderten Stellenwert. Mit der Unterscheidung zwischen solchem, das man wissen kann, und solchem, das dem Erkennen entzogen bleibt, hat Erkenntnis ihre Selbstverständlichkeit verloren und wird zum Thema – die Reflexion über das Erkennen hat begonnen.

Im AT trifft man auf beide Formen des Umgangs mit der Erkenntnisthematik. In vielen Büchern scheint Erkenntnis nicht als Problem wahrgenommen, sondern selbstverständlich vorausgesetzt zu sein; menschliches Erkennen wird in ihnen nicht als eigenes Thema zur Sprache gebracht. Bei genauerem Hinsehen stösst man daneben auf andere Texte, in denen die Erkenntnisfrage thematisiert und diskutiert wird.

Am ausführlichsten kommt die Frage nach dem menschlichen Erkennen in Qoh zur Sprache, kein anderes atl. Buch spricht so intensiv über das Phänomen des Nichtwissens bzw. über das, was der Mensch alles nicht erkennen kann. Ausgehend von Erfahrungen der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit kommt es zu weiteren Reflexionen über die Frage, wie Erkenntnis überhaupt gelingen kann. Auch in anderen atl. Büchern führt die Suche nach Antworten auf unterschiedlichste Probleme mit Gott, Welt und Mensch zur Reflexion über das menschliche Erkennen; in Hi etwa wird Erkenntnis im Zusammenhang mit der Theodizeefrage zum Thema, in manchen Prophetenbüchern ist es die Frage nach der Rezeption des durch prophetische Vermittlung ergangenen Gotteswortes, die Erkenntnis als Problem wahrnehmen lässt.

Die verschiedenen Schriften, in denen ein problembewusster Umgang mit der Erkenntnisthematik zu beobachten ist, unterscheiden sich in der Art, wie dieses Problembewusstsein zum Ausdruck gebracht wird, im Einzelnen z.T. stark. Neben diskursiven Formen der Thematisierung der Erkenntnisfrage trifft man auf stärker narrative Zugänge und schliesslich auf solche, in denen sich das Wissen um Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Erkennen hinter sehr optimistischen Äusserungen verbirgt.⁵

Trotz mancher Unterschiede in der Art der Thematisierung der Erkenntnisfrage bleibt es all diesen Schriften gemeinsam, dass Erkenntnis in ihnen als Problem wahrgenommen wird und dieses Problembewusstsein zur Reflexion führt – Erkenntnis wird zum Thema, weil sie ihre Selbstverständlich-

⁴ Ausführlich zu Qoh 3,21f s.u. (2.2.2.a).

⁵ Ausführlich s.u. (2 und 3).

keit verloren hat. Durch diesen Verlust der Selbstverständlichkeit von Erkenntnis unterscheiden sich gewisse atl. Bücher bzw. Buchteile von all den anderen, in denen das menschliche Erkennen als problemlos erachtet und damit nicht thematisiert wird.

1.1.2 Der Stand der Forschung

Die Beobachtung eines Nebeneinanders von atl. Texten, in denen Erkenntnis als Problem wahrgenommen wird, und solchen, in denen die Möglichkeit gelingenden Erkennens selbstverständlich vorausgesetzt ist, verstärkt das Interesse am Thema Erkenntnis im AT und führt zur Frage nach dem Stand der Forschung in diesem Bereich.⁶

a. Studien zu Einzelwörtern und zum Wortfeld rund um das Erkennen

Gut erforscht ist das Wortfeld rund um das Erkennen. Allem voran sind hier die Artikel aus dem ThWAT⁷ und dem THAT⁸ zu nennen, in denen die wichtigsten Wörter untersucht und – durch Verweise auf verwandte Begriffe – in ihrer Beziehung zu anderen Wörtern aus demselben Wortfeld dargestellt werden.⁹

⁶ Im folgenden knappen Überblick über die Forschungsgeschichte müssen Schwerpunkte gesetzt werden. So kann auf die Diskussion um unterschiedliche Kanäle (etwa Formen der Divination) bzw. Institutionen (etwa Schulen), über die Erkenntnisse im AT bzw. im Alten Orient vermittelt werden, nicht eigens eingegangen werden, da sie sich mit der Thematik der vorliegenden Untersuchung nur am Rande berührt. Nur erwähnt werden kann an dieser Stelle auch Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens, ein Buch, in dem die Erkenntnisthematik unter einem nochmals ganz anderen Aspekt in den Blick tritt.

⁷ Botterweck/Ringgren, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.

⁸ Jenni/Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.

⁹ Die wichtigsten dieser Artikel sollen hier (in alphabetischer Reihenfolge der hebräischen Wörter) genannt werden, da durch eine solche Aufzählung das Wortfeld rund um das Erkennen grob umrissen wird, von dem im Fortgang dieser Untersuchung öfters die Rede sein wird (eine genauere Bestimmung ist an dieser Stelle weder notwendig noch möglich, über die genannten Artikel sind aber sowohl verwandte Wörter als auch weiterführende Literatur leicht auffindbar): Sæbø, אָוִיל (THAT 1), 77–79; Cazelles, אָוִיל (ThWAT 1), 148–151; Schmid, בִּין (THAT 1), 305–308; Ringgren, בִּין (ThWAT 1), 621–629; Gerleman, בָּקַשׁ (THAT 1), 333–336; Wagner, בָּקַשׁ (ThWAT 1), 754–769; Gerleman/Ruprecht, דָּרַשׁ (THAT 1), 460–467; Wagner, דָּרַשׁ (ThWAT 2), 313–329; Schottroff, זָכַר (THAT 1), 507–518; Eising, זָכַר (ThWAT 2), 571–593; Vetter, חָזָה (THAT 1), 533–537; Jepsen, חָזָה (ThWAT 2), 822–835; Sæbø, חָכַם (THAT 1), 557–567; Müller/Krause, חָכַם (ThWAT 2), 920–944; Tsevat, חָקַר (ThWAT 3), 157–160; Schottroff, חָשַׁב (THAT 1), 641–646; Seybold, חָשַׁב (ThWAT 3), 243–261; Schottroff, יָדַע (THAT 1), 682–701; Bergmann/Botterweck, יָדַע (ThWAT 3), 479–512; Sæbø, כָּסִיל (THAT 1), 836–838; Schüpphaus, כָּסִל (ThWAT 4), 277–283; Stolz, לָב (THAT 1), 861–867; Fabry, לָב (ThWAT 4), 413–

Daneben gibt es ausführlichere Untersuchungen sowohl zu einzelnen Wörtern als auch zu grösseren Wortfeldern. Forschungsgeschichtlich bedeutsam wurde die Studie von *Baumann* aus dem Jahr 1908, in der er das Verb „ידע“ und seine Derivate“ untersucht.¹⁰ Dieses bezeichnet nach ihm „eine persönliche Verbindung, auf Grund deren ein enger Verkehr stattfindet, ein Austausch nicht nur von Wissen, sondern mehr noch von Achtung, Liebe, Fürsorge, Wohltaten, Diensten [...]“.¹¹ Neben dieser Zurückweisung eines rein intellektuellen Verständnisses bzw. der Betonung der „persönlich-sittlichen Bedeutung“¹² von ידע ist an Baumanns Untersuchung v.a. auch die Gliederung interessant, die Aufteilung in eine allgemeine „Voruntersuchung“ und eine Untersuchung des Verbs „in der prophetischen und in der Weisheitsliteratur“. Damit ist ein erster Hinweis gegeben, in welchen Bereichen atl. Literatur besonders intensiv vom Erkennen die Rede ist. Baumanns Untersuchung selbst bleibt allerdings reine Begriffsstudie, in der besonders der Frage nach der Verwendung des Verbs zwischen Gott und Mensch grosses Gewicht beigemessen wird.

Breit untersucht wird die Wurzel ידע auch von *Gaboriau* in seiner Studie „Le thème biblique de la connaissance“ aus dem Jahr 1969.¹³ Nach einleitenden Beobachtungen zur Etymologie unterscheidet er dabei verschiedene Konstellationen, in denen das Verb verwendet werden kann: in Bezug auf Sachen, in Bezug auf Menschen, in Bezug auf Gott (als Objekt und als Subjekt des Erkennens). Das Ergebnis ist ein ähnliches wie bei Baumann: Erkennen beschränkt sich im hebräischen Sprachgebrauch nicht auf den Intellekt, vielmehr tritt ein persönlicher Aspekt hinzu.

Ähnlich betont auch *Bultmann* in seinem γνωσσω-Artikel aus dem Jahr 1933,¹⁴ dass sich ידע nicht auf den Intellekt beschränkt: Anders als beim griechischen Erkenntnisbegriff, bei dem es um ein „distanznehmendes Hinsehen“ geht, können beim atl.

451; Jenni, למד (THAT 1), 872–875; Kapelrud, למד (ThWAT 4), 576–582; Gerleman, מצא (THAT 1), 922–925; Wagner, מצא (ThWAT 4), 1043–1063; Sæbø, נבל (THAT 2), 26–31; Marböck, נבל (ThWAT 5), 171–185; Ringgren, נבט (ThWAT 5), 137–140; Lang/Ringgren, נכר (ThWAT 5), 454–463; Fleischer, סכל (ThWAT 5), 856–859; Schottroff, קשב (THAT 2), 684–689; Vetter, ראה (THAT 2), 692–701; Fuhs, ראה (ThWAT 7), 225–266; Sæbø, שכל (THAT 2), 824–828; Koenen, שכל (ThWAT 7), 781–795; Schottroff, שכח (THAT 2), 898–904; Preuss, שכח (ThWAT 7), 1318–1323; Schult, שמע (THAT 2), 974–982; Rütterswörden, שמע (ThWAT 8), 255–279; Liwak, חור (ThWAT 8), 593–597. Ausführlicher zum atl. Reden über das Erkennen s.u. (1.2.2).

¹⁰ Vgl. Baumann, ידע, 22–41.110–143.

¹¹ Baumann, ידע, 30. Zur Kritik an dieser Bestimmung von ידע s.u. (1.1.2.b).

¹² Baumann, ידע, 41.

¹³ Vgl. Gaboriau, Thème.

¹⁴ Vgl. Bultmann, γνωσσω, 696–700.

Erkennen die Affekte eine wesentliche Rolle spielen, „so dass ein Nicht-Erkennen nicht nur ein Irrtum, sondern auch eine Schuld ist.“¹⁵

Ausführlich untersucht wird das Verb יָדַע auch von *Emerton*, der nach „some alleged meanings of יָדַע in Hebrew“ fragt.¹⁶ Dabei steht allerdings nicht das Erkenntnisthema zur Diskussion, sondern vielmehr gerade all diejenigen Stellen, in denen das hebräische Wort etwas anderes als „wissen/erkennen“ zu heissen scheint.¹⁷

Eine grosse Beachtung hat auch das Verb שָׁמַע erfahren, dessen Semantik und Syntax von *Arambarri* in der Monographie „Der Wortstamm ‚hören‘ im Alten Testament“ untersucht wird.¹⁸ Noch stärker als Baumann konzentriert sich Arambarri auf das einzelne Wort und seine Verwendung im hebräischen Satz; die Frage, inwiefern das Hören (als ein Weg des Erkennens) in einigen dieser Sätze zu einem eigens reflektierten Thema wird, findet dabei keine Beachtung.

Neben solchen Studien zu Einzelwörtern gibt es andere, in denen ein grösseres Wortfeld untersucht wird. Die ausführlichste Untersuchung des Wortfeldes rund um das Erkennen bietet *Sciumbata* in ihrer Dissertation „Il campo lessicale dei verbi della ‚conoscenza‘ nella Bibbia ebraica.“¹⁹ Ausgehend von semantischen Beobachtungen versucht sie darin, auf die hinter den verschiedenen biblischen Büchern stehenden Vorstellungen über das Erkennen zu schliessen.²⁰

Ebenfalls das gesamte Wortfeld rund um das Erkennen nimmt *Crenshaw* in den Blick, wenn er 1998 in seinem Buch „Education in Ancient Israel“ nach „Language for Intellectual Achievement“ fragt.²¹ Das leitende Interesse in diesem Kapitel (wie im gesamten Buch) ist die Frage nach der Erziehung, nach den Vorgängen rund um das Lehren und Lernen, eine Frage, die sich eng mit derjenigen nach dem Erkennen berührt.

Auf die Erkenntnisthematik kommt auch *Whybray* zu sprechen, der 1974 „The Intellectual Tradition in the Old Testament“ untersucht.²² Ziel seiner Studie ist es, weisheitlich geprägte Texte über sichere Kriterien identifizieren zu können, wobei insbesondere Beobachtungen zum Wortgebrauch eine wichtige Rolle spielen. Da Whybray Weisheit dabei „as intelligence“ fasst,²³ findet sich in seiner Untersuchung manch interessante Beobachtung zum Wortgebrauch rund um das Erkennen.

¹⁵ Bultmann, $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$, 697.

¹⁶ Vgl. Emerton, *Consideration*, 145–180; vgl. ähnlich auch Emerton, *Further Consideration*, 145–163.

¹⁷ Für weitere Untersuchungen zu Bedeutungen von יָדַע neben „wissen/erkennen“ sei auf die beiden Aufsätze von Emerton verwiesen, in denen eine intensive Auseinandersetzung mit den Thesen älterer Arbeiten stattfindet.

¹⁸ Vgl. Arambarri, *Wortstamm*.

¹⁹ Vgl. Sciumbata, *Campo*.

²⁰ Leider war dieses Buch für mich nicht greifbar, vgl. aber den thematisch ähnlichen Aufsatz von Sciumbata zu Qoh (Sciumbata, *Peculiarità*, 235–249), s.u. (2.1.3.c).

²¹ Vgl. Crenshaw, *Education*, 205–219.

²² Vgl. Whybray, *Tradition*.

²³ Vgl. Whybray, *Tradition*, 6–15.

Ebenfalls im Bereich der Weisheit fragt Fox nach „Words for Wisdom“ und „Words for Folly“,²⁴ wobei es ihm gelingt, Bedeutungsnuancen der einzelnen Wörter aufzuzeigen. Auch seine Untersuchungen sind dabei von einem rein semantischen Interesse geleitet.

All diese Untersuchungen, über die weitere Literatur leicht auffindbar ist, bleiben in ihrer Fokussierung auf einzelne Wörter oder Wortfelder Begriffsuntersuchungen, die sich auf den hebräischen Sprachgebrauch konzentrieren; der oben genannten Unterscheidung zweier verschiedener Formen des Umgangs mit der Erkenntnisthematik²⁵ wird dabei keine besondere Beachtung geschenkt.

b. Die Frage der Gotteserkenntnis und die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisquellen

Neben solchen Begriffsuntersuchungen hat in der atl. Forschung im Zusammenhang mit der Erkenntnisthematik bisher hauptsächlich die Frage der Gotteserkenntnis (דעת אלהים) eine Rolle gespielt. Mehrere Untersuchungen haben sich – insbesondere in den 20er bis 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts – mit diesem Thema beschäftigt. Im Anschluss daran ist es zuweilen auch zu einer Unterscheidung verschiedener Erkenntnisquellen gekommen. Als einer der Ersten fragt 1923 Hänel nach dem „Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten“.²⁶ Seine Aufmerksamkeit konzentriert sich dabei auf die prophetischen Vorstellungen über das Zustandekommen von Erkenntnis. Diese Vorstellungen stehen für die Propheten nicht im Vordergrund, „aber die Art und Weise, wie sie dazu gekommen sind, wird mitgedacht“, sodass sie über „gelegentliche Bemerkungen“²⁷ erschlossen werden können. In seiner Darstellung unterscheidet Hänel verschiedene Formen solcher mitgedachter Vorstellungen über das Erkennen: Die wirkliche Wahrnehmung, die halluzinatorische Wahrnehmung, die innere Wahrnehmung, den unmittelbaren Offenbarungsempfang, das Erkennen Gottes aus Natur und Geschichte bzw. aus Wunder und Weissagung sowie die Mantik.²⁸

Auf ganz andere Weise setzt sich 1941 Mowinckel mit dem Thema der „Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten“ auseinander.²⁹ In expliziter Absetzung von Hänel geht es in seiner Untersuchung „nicht [...] um die historisch-theologische Frage, was die Profeten selbst“ über das

²⁴ Vgl. Fox, Wisdom, 149–169; Fox, Folly, 4–15.

²⁵ S.o. (1.1.1).

²⁶ Vgl. Hänel, Erkennen.

²⁷ Hänel, Erkennen, 2.

²⁸ Diese Unterscheidung entspricht dem Aufbau von Hänels Buch, wobei er nach dem Kapitel über den unmittelbaren Offenbarungsempfang noch eines über die „Autorität des prophetischen Urteils“ einschiebt (Hänel, Erkennen, 190–202).

²⁹ Vgl. Mowinckel, Erkenntnis.

Erkennen „gemeint haben“, sondern vielmehr „um die existentiell-theologische Frage nach dem Inhalt und den Bedingungen der profetischen Gotteserkenntnis“³⁰.

Noch ausschliesslicher als Mowinckel konzentriert sich *Dentan* in seinem Buch „The Knowledge of God in Ancient Israel“ auf den Inhalt der Erkenntnis.³¹ Nur ganz knapp widmet er sich darin auch der Frage nach „The Nature of Israel's Knowledge“, wobei auch er betont, dass Erkenntnis im Hebräischen neben dem intellektuellen auch einen emotionalen Aspekt beinhaltet, Gotteserkenntnis damit nicht nur den Verstand, sondern den ganzen Menschen involviert.³²

Nochmals einen anderen Zugang zur Erkenntnisthematik wählt *Botterweck* in seiner Studie „Gott erkennen‘ im Sprachgebrauch des Alten Testaments“.³³ Ihm geht es weder (wie Hänel) um die prophetischen Vorstellungen über das Zustandekommen von Erkenntnis noch (wie Mowinckel) um den Erkenntnisinhalt, sondern (ähnlich wie Baumann) grundlegender noch um eine Klärung des atl. Sprachgebrauchs, um eine Klärung der Frage also, was im AT unter dem Begriff der Gotteserkenntnis verstanden ist.³⁴ Seine Untersuchung führt ihn zum Ergebnis, dass der Begriff Gotteserkenntnis „in den vorexilischen prophetischen Schriften sowie in einigen Teilen der Weisheitsliteratur [...] eine religiös-sittliche Verhaltensweise des Menschen“ Gott gegenüber bedeutet, in „der Verkündigung des Propheten Ezechiel, in den historischen Büchern sowie in einzelnen Psalmen“ hingegen „Ausdruck der religiösen Erfahrung“ ist, daneben in manchen Fällen aber auch „die mehr diskursive Erkenntnis“³⁵ Gottes bezeichnen kann.

Einspruch gegen ein solches Verständnis von Gotteserkenntnis erhebt *Wolff* in seinem Aufsatz „Wissen um Gott‘ bei Hosea als Urform von Theologie“,³⁶ weil in diesem für ihn „die objektive, ‚theoretische‘, ‚intellektuelle‘ Komponente des Begriffs“ zu „entschlossen zurückgestellt und stattdessen“ zu Unrecht „die subjektive, ‚praktische‘, ‚ethische‘ betont“³⁷ wird. In der mit diesem Aufsatz ausgelösten Kontroverse zwischen Wolff und *Baumann* steht damit erneut die Bedeutung des Ausdrucks Gotteserkenntnis zur Diskussion, wobei sich Baumann für ein kontakatives („Verkehr mit Gott“),

³⁰ Mowinckel, Erkenntnis, 3.

³¹ Vgl. Dentan, Knowledge.

³² Vgl. Dentan, Knowledge, 33–42.

³³ Vgl. Botterweck, Gott.

³⁴ Vgl. Botterweck, Gott, 9f.

³⁵ Botterweck, Gott, 97f (Zusammenfassung der Ergebnisse).

³⁶ Vgl. Wolff, Wissen, 182–205.

³⁷ Wolff, Wissen, 186.

Wolff hingegen für ein kognitives Verständnis („Wissen um Gott“) stark macht.³⁸

Während sich die meisten der bisher genannten Untersuchungen auf die Erkenntnisthematik im prophetischen Bereich konzentrieren, nimmt *von Rad* 1970 die „Weisheit in Israel“ in den Blick und fragt in diesem Bereich (auch) nach dem Erkennen.³⁹ „Dass es die Weisheit mit menschlicher Erkenntnis zu tun hat, dass sie eine bestimmte Form menschlichen Wissens und Verhaltens ist,“ ist für ihn dabei „unbestritten“, weshalb es notwendig ist, „nach dem Erkenntniswillen Israels zu fragen“⁴⁰. Als einer der ganz wenigen stösst *von Rad* dabei im Verlauf seiner Untersuchungen auf die eingangs beobachtete Unterscheidung zweier verschiedener Formen des Umgangs mit der Erkenntnisthematik.⁴¹ Er stellt fest, dass in der älteren Sentenzenweisheit die Herkunft der Erkenntnis nicht begründet wird, sondern offenbar als problemlos erachtet wird, während in jüngeren weisheitlichen Schriften sowohl Quellen als auch Grenzen des Erkennens zum Thema werden.⁴² Quelle weisheitlicher Erkenntnis ist die Erfahrung, die über eine „weiträumige und nicht unkomplizierte Denkarbeit“ „in eine geformte Sprache emporgehoben“⁴³ wird. Weil die „Erfahrungen von der Welt“ dabei aber „immer auch Gotteserfahrungen“⁴⁴ sind, ist das Erkennen trotz oder gerade wegen seines Erfahrungsbezugs nie voraussetzungslos, sondern funktioniert immer nur abhängig von Jahwe;⁴⁵ Glauben und Erkennen liegen ineinander.⁴⁶

Spätestens die Ausführungen von *Rads* machen deutlich, dass es im Blick auf die Erkenntnisthematik zwischen verschiedenen Bereichen atl. Literatur zu unterscheiden gilt. Einen Versuch einer solchen Differenzierung unter-

³⁸ Eröffnet wird diese Kontroverse durch den Aufsatz von Wolff aus dem Jahr 1953 (Wolff, Wissen, 182–205), in dem er Baumanns Verständnis von *וִיכָר* (s.o. Baumann, *וִיכָר*, 22–41.110–143) kritisiert. 1955 folgt sowohl eine Antwort von Baumann (Baumann, Wissen, 416–425) als auch eine nochmalige Replik von Wolff (Wolff, Erkenntnis, 426–431). Zur strittigen Frage der Bedeutung des Begriffs Gotteserkenntnis s.u. (3.5.1 mit Anm. 246 und 3.5.2 mit Anm. 291).

³⁹ Vgl. *von Rad*, Weisheit.

⁴⁰ *Von Rad*, Weisheit, 19.

⁴¹ S.o. (1.1.1).

⁴² Vgl. *von Rad*, Weisheit, 80f. Im Blick auf die ältere Weisheit und deren Unterschiede zur jüngeren mit ihren theologischen Begründungen der Erkenntnisse formuliert *von Rad*: „Weisheit und ihr Erwerb ist hier eine Sache des Menschen und steht jedem offen. Offensichtlich sieht man im Bereich dieser Sentenzen darin kein Problem. [...] Die Frage, woher sie kommt, ist hier überhaupt nicht gestellt“ (ebd., 81). Zum Thema der „Grenzen der Weisheit“ vgl. *von Rad*, Weisheit, 131–148.

⁴³ *Von Rad*, Weisheit, 49.

⁴⁴ *Von Rad*, Weisheit, 87.

⁴⁵ Vgl. *von Rad*, Weisheit, 75–101.

⁴⁶ Vgl. *von Rad*, Weisheit, 145–147.

nimmt *Zimmerli*, wenn er 1974 in einem Aufsatz nach den „Quellen der alttestamentlichen Gotteserkenntnis“ fragt.⁴⁷ Anders als Hänel will er seine Untersuchung dabei aber offenbar nicht als Rekonstruktion der Vorstellungen der biblischen Autoren über das Zustandekommen ihrer Erkenntnisse verstanden wissen, sondern als Frage nach den Quellen selbst, aus denen die „verschiedenen Menschen ihr Wissen von dem Gott, über den sie reden“⁴⁸ schöpfen. Solche Erkenntnisquellen findet er (für die Weisheit) in „den Ordnungen, die eine weltoffene Beobachtung von Menschen- und Naturwelt entdeckt“⁴⁹, (für Hi) in der „geschichtlichen Erfahrung einer Befreiung“⁵⁰, (für die Propheten) im „geschichtlichen Geschehen“⁵¹ bzw. konkreter (für DtJes und das NT) im „geschichtlichen Ereignis der Sendung des Erlösers“⁵².

Ebenfalls das gesamte AT nimmt auch *Seeligmann* in seinem Aufsatz „Erkenntnis Gottes und historisches Bewusstsein im alten Israel“ (1977) in den Blick.⁵³ Er beginnt mit (weit über die bisherigen Begriffsuntersuchungen hinausgehenden) semantischen Beobachtungen zur Wurzel ידע, die zeigen, dass „jd‘ oft als Resultat des Sehens, gelegentlich auch als eine Folge des Hörens auftritt.“⁵⁴ Auf die „Darlegungen über Sehen und Hören als Quelle für und Synonyme zu Erkenntnis“ folgen „einige Beobachtungen über das gegenseitige Verhältnis“⁵⁵ dieser Wörter, die zum Schluss führen, „dass es im Hebräischen eine Form von Gotteserkenntnis gibt [...], die in dem Schauen Gottes besteht“⁵⁶, wobei dieses Schauen neben der Herrlichkeit Gottes v.a. auch die Taten Gottes zum Objekt haben kann.

Wieder ausschliesslich auf den Bereich der Weisheit konzentriert sich *Crenshaw* in seinem 1987 erschienenen Aufsatz „The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature“.⁵⁷ Mit seiner einleitenden Bemerkung, dass im gesamten Bereich atl. Weisheitsliteratur „not a whisper about the acquisition of knowledge“⁵⁸ zu hören sei, fällt er darin zunächst hinter die Beobachtungen von Rads zurück, der diesen selbstverständlichen Umgang mit der Erkenntnisthematik von einem problembewussten zu unterscheiden wusste. Die konkreten Ausführungen Crenshaws führen dann allerdings

⁴⁷ Vgl. *Zimmerli*, Quellen, 226–240.

⁴⁸ *Zimmerli*, Quellen, 227.

⁴⁹ *Zimmerli*, Quellen, 229.

⁵⁰ *Zimmerli*, Quellen, 233.

⁵¹ *Zimmerli*, Quellen, 237.

⁵² *Zimmerli*, Quellen, 240.

⁵³ Vgl. *Seeligmann*, Erkenntnis.

⁵⁴ *Seeligmann*, Erkenntnis, 423.

⁵⁵ *Seeligmann*, Erkenntnis, 430.

⁵⁶ *Seeligmann*, Erkenntnis, 433.

⁵⁷ Vgl. *Crenshaw*, Acquisition, 292–299.

⁵⁸ *Crenshaw*, Acquisition, 292.

durchaus einen Schritt weiter, wenn er mit der eigenen Beobachtung („Observation of Nature and Human Behavior“), der Tradition („Analogy: Creed and Reality“) und der unmittelbaren Offenbarung („Encounter with the Transcendent One“) drei Quellen weisheitlicher Erkenntnis differenzieren kann.⁵⁹

Aus älteren und neuen Beiträgen Crenshaws zum Thema der Aneignung von Wissen entsteht 1988 das (oben bereits erwähnte) Buch „Education in Ancient Israel“, in dem es allgemein um die Frage nach dem atl. Erziehungswesen bzw. den Lehr- und Lernprozessen geht. Erwähnenswert an dieser Stelle ist insbesondere auch das Kapitel „Knowledge as Human Discovery and as Divine Gift“,⁶⁰ in dem Crenshaw davor warnt, die weisheitlichen Schriften zu stark vom übrigen AT zu unterscheiden, weil auch in ihnen nicht die Erfahrung allein Quelle der Erkenntnis sei.⁶¹

c. Erkenntnis als Problem? – Fazit

Bereits dieser knappe Überblick über die Forschung zur atl. Erkenntnisthematik zeigt, dass das Thema unter verschiedenen Gesichtspunkten angegangen werden kann.⁶² Grundsätzlich können entweder das hebräische Wort **יָדָע** und seine Bedeutungsvielfalt oder die (kognitiven) Vorgänge rund um die Aneignung von Wissen den Ausgangspunkt der Überlegungen bilden. In der bisherigen Forschung wurden dabei neben Klärungen des Wortgebrauchs unterschiedliche Fragen verfolgt: Diejenige nach den in den Schriften zutage tretenden Vorstellungen über das Erkennen, diejenige nach den Quellen der dargebotenen Erkenntnisse und diejenige nach deren Inhalten.

Ganz am Rand nur traten daneben vereinzelt auch Texte bzw. Formulierungen in den Blick, in denen Erkenntnis in irgendeiner Form als Problem benannt wird. An erster Stelle ist hier die Diskussion um einen atl. *Skeptizismus* zu nennen, in der es um die Frage geht, ob bzw. wo es im AT eine skeptische Tradition gibt und wie diese zu beschreiben ist. V.a. im Blick auf Qoh und Hi wird diese Frage bis heute kontrovers diskutiert.⁶³

⁵⁹ Vgl. Crenshaw, *Acquisition*, 295–299. Zu den drei Erkenntnisquellen Erfahrung, Tradition und unmittelbare Offenbarung s.u. (1.2.2.b).

⁶⁰ Vgl. Crenshaw, *Education*, 239–253.

⁶¹ Auch im Aufsatz „Education in Ancient Israel“ beschäftigt sich Crenshaw mit dem Erziehungswesen, insbesondere mit der Frage nach den äusseren Bedingungen der Erziehung (etwa der Frage nach Schulen); ausführlicher zu Crenshaws Beitrag zur Erkenntnisthematik (insbesondere auch in Qoh) s.u. (2.1.3.c).

⁶² Im obigen Überblick wurden nur Beiträge genannt, die einen grösseren Bereich atl. Literatur betreffen. Daneben gibt es einige weitere, welche die Erkenntnisthematik in einem einzelnen atl. Buch untersuchen. Diejenigen von ihnen, die für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung von Relevanz sind, sollen an entsprechender Stelle gewürdigt werden.

⁶³ Ausführlicher zur Diskussion um einen atl. Skeptizismus s.u. (2.1.3.a).

Eine breiter konzipierte Annäherung an die Frage nach Formulierungen, die auf einen problembewussten Umgang mit der Erkenntnisthematik deuten, versucht Reiss in seinem Aufsatz „Gott nicht Kennen‘ im Alten Testament“ aus dem Jahr 1940/41.⁶⁴ Seine Untersuchung gilt der Klärung der Frage, „warum [...] das Volk Gott nicht“ erkennt, „obwohl er doch, nach der Auffassung des AT, bis zu einem gewissen Grad erkannt werden kann.“⁶⁵ Die Beobachtung verschiedener Bedeutungen, die das Wort kennen haben kann, führt ihn zu einer Unterscheidung dreier verschiedener Formen des Nicht-erkennens: Die erste Form ist das geschichtliche Nichterkennen,⁶⁶ das „Nichterkennen, das von Gott als dem offenbaren Gott noch nichts weiss.“⁶⁷ Im AT spielt dieses eine sehr untergeordnete Rolle, da es Gott „durch seine Offenbarung überwindet.“⁶⁸ Weitaus grösseren Raum nimmt die zweite Form des Nichterkennens ein: das schuldhaftes Gott-Nichterkennen.⁶⁹ Reiss beleuchtet diese Form unter verschiedenen Gesichtspunkten: (a) Schuldhaft ist das Gott-Nichterkennen, wenn Jahwe trotz erfolgter Offenbarung nicht als der einzige Gott anerkannt wird. (b) Von schuldhaftem Nichterkennen ist oft dann die Rede, wenn das Volk nicht auf Jahwes Wegen wandelt. (c) Obwohl jede Gotteserkenntnis von Gott selbst gegeben ist, liegt die Schuld fehlschlagender Gotteserkenntnis doch beim Volk, weil dieses hören und Gott suchen muss. (d) In besonderem Mass sind die Führer des Volkes am Nichterkennen schuldig, weil sie ihre Aufgabe nicht wahrnehmen. (e) Einige Stellen im AT sprechen auch davon, dass Gott die Möglichkeit zu seiner Erkenntnis gar nicht gibt, weil er nicht erkannt werden will. Die dritte Form des Nichterkennens ist das intellektuelle Nichterkennen, die Unmöglichkeit, Gott mit dem Verstand zu fassen.⁷⁰ Durch unzählige Textbeispiele verdeutlicht Reiss diese drei Formen des Nichterkennens und zeigt so die Vielfalt auf, in der im AT davon die Rede sein kann, dass Gott nicht erkannt wird.

Eine ähnliche Fragestellung wie Reiss verfolgt auch *Haggenmüller*, der in einem Aufsatz aus dem Jahr 1962 allerdings nicht nach dem Nichterkennen, sondern nach dem „Erinnern und Vergessen Gottes und der Menschen“ fragt.⁷¹ Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die Beobachtung, dass im AT und NT häufig vom Erinnern und Vergessen die Rede ist, damit in der Regel aber mehr als die Frage des Funktionierens des Gedächtnisses im

⁶⁴ Vgl. Reiss, Gott, 70–98.

⁶⁵ Reiss, Gott, 72.

⁶⁶ Vgl. Reiss, Gott, 72–75.

⁶⁷ Reiss, Gott, 72.

⁶⁸ Reiss, Gott, 75.

⁶⁹ Vgl. Reiss, Gott, 75–92.

⁷⁰ Vgl. Reiss, Gott, 93–98.

⁷¹ Vgl. Haggenmüller, Erinnern, 1–15.75–89.193–201.

Blick ist.⁷² In einem Durchgang durch die verschiedenen atl. Schriften zeigt Haggemüller auf, wie diese beiden Ausdrücke in der Bundestheologie verankert sind und eminent theologische Bedeutung haben.

Insgesamt erweist sich das bisherige Interesse der Forschung an atl. Texten, in denen Erkenntnis nicht selbstverständlich vorausgesetzt ist, sondern in irgendeiner Weise als Problem wahrgenommen wird, als äusserst gering: Einige wenige nur haben auf das Nebeneinander zweier verschiedener Formen des Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT aufmerksam gemacht und sich den Texten und Formulierungen gewidmet, in denen Erkenntnis als Problem angesprochen ist⁷³ – die notwendige Beachtung wurde diesen dabei aber noch nicht zuteil, eine umfassende Untersuchung steht noch aus.

1.2 Was ist Erkenntnis? – einige terminologische Klärungen

Die vorliegende Arbeit will einen Beitrag zur Überwindung des festgestellten Forschungsdefizits⁷⁴ leisten und der bisher nur ungenügend beachteten Frage nach einem problembewussten Umgang mit der Erkenntnisthematik im AT nachgehen. Bevor mit der eigentlichen Untersuchung begonnen werden kann, muss dazu zunächst terminologisch⁷⁵ präzisiert werden, was unter Erkenntnis und anderen in diesem Zusammenhang oft gebrauchten Wörtern zu verstehen ist (1.2.1 und 1.2.3), wie im AT darüber gesprochen wird (1.2.2) und in welchem Verhältnis die atl. Reflexion über das Erkennen zur philosophischen steht (1.2.4).

1.2.1 Klärung des Erkenntnisbegriffs

Die im Titel gestellte Frage, was Erkenntnis ist, wird heutzutage in den unterschiedlichsten Fachgebieten zu beantworten gesucht. Neben der Philosophie hat sie etwa auch in der Psychologie, der Neuropsychologie und der Soziologie ihren Ort und wird dort unter jeweils verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet.⁷⁶ Aufgekommen aber ist die Frage schon lange bevor

⁷² Vgl. Haggemüller, *Erinnern*, 1–3.

⁷³ Neben den erwähnten Untersuchungen gibt es einige wenige weitere, die sich mit einzelnen atl. Büchern und ihrem problembewussten Umgang mit der Erkenntnisthematik beschäftigen. Diejenigen von ihnen, die für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung von Relevanz sind, sollen an entsprechender Stelle gewürdigt werden.

⁷⁴ S.o. (1.1.2.c).

⁷⁵ Es geht im Folgenden weder um eine erkenntnistheoretische Reflexion noch um einen philosophiegeschichtlichen Überblick, sondern um eine Klärung der Begrifflichkeit.

⁷⁶ Vgl. Anzenbacher, *Einführung*, 135.

sich die Wissenschaft in unterschiedliche Fachrichtungen aufgespalten hat. Zu den Ersten, die darüber zu reflektieren begannen, was Erkenntnis ist und wie sie sich von anderen Formen des (sog.) Wissens unterscheidet, gehörten im 6./5. Jh. v.Chr. Heraklit und Parmenides.⁷⁷ Sie markieren den Anfangspunkt einer bis in die Gegenwart reichenden Diskussion, in der zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Menschen ganz unterschiedliche Antworten auf die Frage nach der Erkenntnis gegeben wurden.

Neben Heraklit und Parmenides gehören die Sophisten, Platon, Aristoteles, Plotin, Augustin, Anselm von Canterbury, die Empiristen und Rationalisten, Kant, die Sprachphilosophie und die Wissenschaftstheorie zu den wichtigsten Exponenten dieser Diskussion. Aus der philosophischen Fragestellung heraus haben sich durch die Aufteilung der Wissenschaft im Laufe der Zeit verschiedene Fächer und mit ihnen neue Fragestellungen herausgebildet, die das Erkennen bzw. die Erkenntnis unter jeweils besonderen Blickwinkeln betrachten und zu erklären versuchen.⁷⁸

So interessant und für das heutige Verständnis von Erkenntnis prägend diese im Laufe der Geschichte gegebenen Antworten auf die Erkenntnisfrage auch sein mögen, ist ihnen doch mit einer gewissen Zurückhaltung zu begegnen, wenn im Blick auf das AT nach dem Erkennen gefragt werden soll. Ein erster Grund für die gebotene Zurückhaltung liegt darin, dass sich die atl. Reflexion ja weitgehend unabhängig von der (zum grössten Teil bedeutend jüngeren) philosophischen vollzieht. Mit einer Beeinflussung durch die philosophische Diskussion ist somit höchstens an einigen wenigen Berührungspunkten zu rechnen,⁷⁹ in der Regel aber ist eine solche nur schon aus Gründen der Chronologie nicht möglich.

Zudem – und das ist der Hauptgrund, warum die philosophische Diskussion nur bedingt zur Klärung beiträgt – geht es hier zunächst ja lediglich um eine Präzisierung des Begriffs Erkenntnis, damit von Anfang an terminologisch geklärt ist, was unter diesem zu verstehen ist. Bevor einzelne inhaltliche Diskussionspunkte untersucht und verglichen werden können – das soll für das AT in den beiden folgenden Hauptteilen geschehen –, muss formal, im Sinne einer Sprachregelung, geklärt werden, wie das Wort Erkenntnis im Folgenden gebraucht werden soll.⁸⁰ Sinnvollerweise darf eine solche Sprachregelung nicht pauschal und sozusagen im luftleeren Raum vollzogen wer-

⁷⁷ Vgl. Krings/Baumgartner, Erkennen, 643–645.

⁷⁸ Einen guten Überblick bieten Krings/Baumgartner, Erkennen, 643–662; Prinz, Erkenntnis, 662–681.

⁷⁹ Bei einigen atl. Büchern ist eine Beeinflussung (d.h. Kenntnis, die sich etwa auch in einer Abwehrreaktion ausdrücken kann) durch die hellenistische Philosophie anzunehmen.

⁸⁰ Eine solche Sprachregelung ist notwendig, weil sich im Laufe der Zeit mit den Vorstellungen über das Erkennen – dort, wo es überhaupt zu einer Begriffsbildung gekommen ist – auch der Begriff Erkenntnis immer wieder gewandelt hat.

den, sondern muss in dem *Textbereich* ihren Ausgang nehmen, in dem der Begriff gebraucht werden soll. Konkret heisst das für die vorliegende Untersuchung, dass das AT den Hintergrund bilden muss, auf dem der Begriff Erkenntnis präziser zu fassen ist. Aufschlussreich für eine solche Präzisierung sind einige Beispiele aus Qoh, die unterschiedliche Aspekte des Erkennens zur Sprache bringen.

Ein erstes solches Beispiel ist *Qoh 11,1–6*.⁸¹ Viermal fällt in diesem Abschnitt das Stichwort „wissen/kennen“ (יָדַע), jedesmal in negierter Form. Das Interesse Qohelets liegt offenbar auf dem Nichtwissen, das er durch mehrere Beispiele anschaulich illustriert; vorausgesetzt bei seiner Thematisierung von Dingen und Sachverhalten, die man nicht wissen kann, ist die sehr grundsätzliche Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen, eine Unterscheidung, mit der die Frage nach Erkenntnis untrennbar verbunden ist.

Eine weitere in diesem Zusammenhang relevante Unterscheidung findet sich in einem anderen Beispiel, in *Qoh 8,16f*.⁸² Auch hier ist vom Nichtwissen die Rede, wenn davon berichtet wird, wie der Mensch das „Tun, das unter der Sonne getan wird“ nicht „begreifen“ (מַצֵּא) kann. Gegenübergestellt wird dieses Nichtwissen hier aber nicht dem Wissen, sondern dem Scheinwissen, das sich bei genauerem Hinsehen als Irrtum erweist. Qohelet veranschaulicht diese Art vermeintlichen Wissens in V.17b am Beispiel eines Weisen, der „behauptet“, dieses Tun „verstehen“ zu können (יֹאמֵר ... לִדְעֹת). Dass auch das eigene Dafürhalten ein nur vermeintliches Wissen nicht zu einem echten Wissen macht, zeigt die abschliessende Bemerkung, die das Scheinwissen als Irrtum entlarvt (לֹא יוֹכֵל לִמְצֹא). Dieser Nachsatz Qohelets verdeutlicht, dass ein Wissen nur dann eine Erkenntnis sein kann, wenn es einem objektiven Wahrheitsanspruch genügt, der über das subjektive Fürwahrhalten hinausgeht. Während man einen Irrtum glauben bzw. für wahr halten kann, ist es unmöglich, dass man ihn erkennt.

Ein letztes Beispiel, *Qoh 8,7*,⁸³ schliesslich zeigt, wie man im konkreten Fall ein echtes Wissen bzw. eine Erkenntnis von einem Scheinwissen bzw. vom Nichtwissen unterscheiden kann. Auch hier ist wieder von einem Nichtwissen die Rede, nämlich davon, dass der Mensch „nicht weiss“ (אֵינֶנּוּ יָדָע), was in der Zukunft geschehen wird. Aufschlussreich ist die Fortsetzung des Verses, die dieses Nichtwissen mit dem Hinweis begründet, dass es keinen gibt, der etwas über diese Zukunft berichten könnte. Auch unabhängig von den inhaltlichen Aspekten, auf die erst an späterer Stelle eingegangen werden soll,⁸⁴ zeigt dieser zweite Teil des Verses, dass es wesentlich zur Erkenntnis gehört, dass angegeben werden kann, wie man zu diesem Wissen gekommen ist, warum dieses seine Gültigkeit hat. Zu jeder Erkenntnis gehört offenbar eine Begründung, die diese vom blossen Behaupten unterscheidet. Ist eine solche Begründung nicht möglich, dann gibt es auch keine Erkenntnis.⁸⁵

⁸¹ Für eine Übersetzung und ausführliche Diskussion dieses Abschnitts s.u. (2.2.3.c).

⁸² Für eine Übersetzung und ausführliche Diskussion dieses Abschnitts s.u. (2.2.3.b).

⁸³ Für eine Übersetzung und ausführliche Diskussion dieses Verses bzw. des ganzen Abschnitts s.u. (2.2.2.d).

⁸⁴ S.u. (2.2.2.d).

⁸⁵ Hier zeigt sich deutlich, wie eng beim Erkenntnisbegriff Resultat und Prozess zusammengehören, s.u. (1.3.1.c).

Diese drei Beispiele ergeben zusammen ein deutliches Bild dessen, was in den Reflexionen Qohelets unter Erkenntnis zu verstehen ist:⁸⁶ eine *besondere Form des Wissens, die sich durch ihren Wahrheitsgehalt und ihre Begründbarkeit sowohl vom Nichtwissen als auch vom Scheinwissen unterscheidet*. In anderen atl. Schriften (v.a. der Prophetie) können bei der Rede über das Erkennen neben diesen kognitiven stärker auch kontaktive Aspekte hinzu treten,⁸⁷ das anhand von Qoh erarbeitete Verständnis von Erkenntnis ist aber auch in ihnen stets vorausgesetzt.

Ähnliche Reflexionen über verschiedene Formen des Wissens finden sich bereits bei Platon, bei dem es dank der Möglichkeiten der griechischen Sprache stärker auch zu begrifflichen Differenzierungen kommt. In seinem Dialog Theaitetos, der sich um ebendie Frage dreht, was Erkenntnis (ἐπιστήμη) ist, unterscheidet Platon Erkenntnis vom zufälligen Wissen und vom blossen Meinen.⁸⁸ Bis heute wird in Anschluss daran Erkenntnis „im Unterschied zu den unabgesicherten und häufig subjektiven Orientierungsweisen des Meinens und Glaubens“ als „das begründete Wissen eines Sachverhaltes“⁸⁹ bestimmt.⁹⁰

Wie eine solche Begründung, die aus einem Wissen ein begründetes Wissen und damit eine Erkenntnis macht, dann konkret aussehen muss, ist (einer der) Auslöser der Diskussion um das menschliche Erkennen, zentraler Gegenstand derselben und Anlass zur Differenzierung in verschiedene Richtungen. Im Einzelnen können diese Begründungen sicherlich verschieden ausfallen, immer aber spielen dabei das sinnliche und das rationale Moment eine Rolle.⁹¹

⁸⁶ Qohelet selbst vollzieht (wie das gesamte AT) diese Differenzierungen erst auf der reflexiven und weniger auf der begrifflichen Ebene, da das Hebräische etwa zwischen Wissen und Erkenntnis nicht unterscheidet.

⁸⁷ S.o. (1.1.2) und s.u. (1.2.2.a und 1.3.2.a).

⁸⁸ Vgl. Platon, Theaitetos.

⁸⁹ Mittelstrass, Erkenntnis, 575.

⁹⁰ Vgl. etwa auch Janich, Erkenntnis, 26; Härle, Dogmatik, 197–199; Röd, Erkenntnistheorie, 52; Lenzen, Erkenntnistheorie, 171–173; Kulenkampff, Erkennen, 396. Vgl. zusammenfassend die Charakterisierung bei Dalferth, Theologie, 104f: „Menschliche Erkenntnis ist geläufiger Analyse zufolge dadurch charakterisiert, dass sie wahr ist, dass sie für wahr gehalten wird und dass sie mit Gründen für wahr gehalten wird [...]. Der Bezug auf Wahrheit, Wissen, Glaube und Gründe gehören konstitutiv zu menschlicher Erkenntnis und markiert deren Selbstunterscheidung von Scheinwissen, Nichtwissen und blossen, unbegründeten Erkenntnisanspruch.“ Der Aspekt des Fürwahrhaltens kommt in den Ausführungen Qohelets nicht eigens zur Sprache, ist mit dem Verb ידע aber impliziert und lässt sich indirekt auch aus der Forderung nach Begründung erschliessen.

⁹¹ S.u. (1.2.3).

1.2.2 Atl. Reden und Denken über das Erkennen

Mit der Klärung des Erkenntnisbegriffs wurde im vorangegangenen Kapitel die Art des Wissens genauer umschrieben, die im AT mancherorts als Problem wahrgenommen und als solches zum Gegenstand der Reflexion wird.⁹² Hier nun soll in aller Kürze skizziert werden, mit welchen sprachlichen Mitteln das AT selbst über dieses Wissen und den Prozess, der zu diesem Wissen führt, spricht und welche Vorstellungen hinter solcher Rede stehen.

a. Erkenntniswörter

Erste Hinweise, mit welchen Wörtern im AT vom Erkennen gesprochen wird, geben die drei Beispiele aus Qoh (8,7; 8,16f; 11,1–6), anhand derer der Erkenntnisbegriff präziser gefasst wurde.⁹³

In allen drei Beispielen spielt das Verb ידע („wissen/(er)kennen“) im Zusammenhang mit der Erkenntnisthematik eine entscheidende Rolle. Ähnlich wie im Deutschen⁹⁴ bezeichnet auch das hebräische Wort sowohl das Resultat als auch den Weg zu diesem begründeten Wissen.⁹⁵ Neben dem Verb kennt das Hebräische auch die Nominalbildung דעת, die mit dem deutschen Wort Erkenntnis in den meisten Fällen gut übersetzt ist. Allerdings bleibt die Wurzel ידע (in der Nominalbildung, v.a. aber beim Verb) nicht auf diesen kognitiven Bereich beschränkt und weist daneben einige andere Bedeutungen auf.⁹⁶ Parallel zu ידע erscheint das Verb מצא („finden/erkennen“), das oft den unmittelbaren Abschluss des Erkenntnisprozesses bezeichnet, damit aber ebenfalls nicht eindeutig entweder dem Prozess oder dem Resultat aus diesem zugeordnet werden kann. Eindeutiger nur auf Prozess des Erkennens weist das Verb בקש pi. („suchen“), das sehr oft in Verbindung mit מצא verwendet wird. Eine ganz besondere Rolle im Sprachgebrauch Qohelets spielt das Verb ראה („sehen“),⁹⁷ das ebenfalls sowohl auf den Erkenntnisprozess als auch auf dessen Abschluss verweisen kann. In zwei der drei Beispiele wird das „Herz“ (לב) genannt, das im Hebräischen wesentlich mit dem Erkennen verbunden ist und als eigentliches Erkenntnisorgan betrachtet werden muss. Einmal begegnet in diesen Beispielen auch der „Weise“ (חכם), der offenbar

⁹² S.o. (1.2.1).

⁹³ S.o. (1.2.1). Zu den im Folgenden genannten Wörtern vgl. die entsprechenden Artikel aus dem ThWAT und dem THAT.

⁹⁴ S.u. (1.3.1.c).

⁹⁵ Während ידע etwa in Qoh 8,7 eher das Ergebnis aus dem Erkenntnisprozess bezeichnet, scheint in 8,16 der Prozess selbst im Blick zu sein (das Ergebnis folgt dann erst in 8,17aa).

⁹⁶ S.o. (1.1.2) und s.u. (1.3.2.a mit Anm. 144). Dass ידע auch das „praktische, emotionale und volitive ‚Kennen-lernen‘, die ‚Bekanntschaft‘, ‚Anteilnahme‘ und ein ‚Sich-kümmern‘“ (Botterweck, ידע, 494) bezeichnen kann, kommt neben der sexuellen Konnotation, die das Wort haben kann, deutlich auch im Begriff der Gotteserkenntnis (דעת אלהים) zum Ausdruck (s.u., 3.5.1 mit Anm. 246 und 3.5.2 mit Anm. 291).

⁹⁷ S.u. (2.3.5.a).

in besonderer Weise mit der Suche nach Erkenntnis betraut ist, im Beispiel selbst aber gerade als einer gezeichnet wird, der bei dieser Suche scheitert. Die von derselben Wurzel abgeleitete Nominalbildung „Weisheit“ (חכמה) hingegen wird positiv als Ziel des Erkenntnisprozesses genannt.⁹⁸

Bereits in diesen drei Beispielen aus Qoh fällt die Vielfalt des Vokabulars auf, mit dem einzelne Aspekte des Erkenntnisvorgangs benannt werden können; das Hebräische erweist sich als recht differenziert in der Unterscheidung verschiedener Vorgänge im Zusammenhang mit dem menschlichen Erkennen.⁹⁹

Wichtig im Zusammenhang mit dem Erkenntnisthema ist neben ידע auch das Verb בין („verstehen/einsehen“); von all den hebräischen Wörtern kommen die von ihm abgeleiteten Nominalbildungen (neben דעה) dem deutschen Wort Erkenntnis wohl am nächsten.

Es ist hier nicht der Ort, all diese hebräischen Erkenntniswörter zu sammeln und zu ordnen.¹⁰⁰ Festgehalten werden soll aber, dass diese Wörter auf unterschiedlichste Aspekte des Erkenntnisvorgangs verweisen; einige von ihnen umschreiben eine bestimmte Haltung, die dem Erkennen förderlich ist (so etwa קשב hi.), einige benennen Tätigkeiten, die bewusst der Erkenntnisgewinnung dienen (so neben בקש pi. etwa תור oder חקר), andere wiederum bezeichnen eine besondere Form der Wahrnehmung (so neben ראה etwa auch שמע), nochmals andere schliesslich verweisen auf das eigentliche Ergebnis aus dem Erkenntnisprozess (neben ידע, מצא und בין z.B. auch נכר hi.).

b. Erfahrung, Tradition, unmittelbare Offenbarung

Erkenntniswörter werden im AT nicht nur dort gebraucht, wo Erkenntnis als Problem wahrgenommen und thematisiert wird, sondern auch überall dort, wo – meist im Blick auf Erkenntnisinhalte – ganz unbeschwert von Erkenntnisvorgängen die Rede ist, ohne dass das Erkennen selbst dabei in irgendeiner Form problematisiert würde. Hinter solchen unbeschwerten, fast zufälligen Bemerkungen stehen gewisse Vorstellungen über das Zustandekommen von Erkenntnis, die zwar nicht eigens dargelegt, über solche Bemerkungen aber erschlossen werden können.

Die Grundformen solcher Vorstellungen über das Woher von Erkenntnis sollen hier nochmals kurz skizziert werden, da sie den Hintergrund der zu

⁹⁸ Ausführlicher zum Wortgebrauch Qohelets s.u. (2.3.5).

⁹⁹ Manche Differenzierungen, die im Deutschen eine Rolle spielen, werden im Hebräischen allerdings nicht gemacht, so weder diejenige zwischen Erkennen und Erkenntnis (s.u., 1.3.1.c) noch diejenige zwischen Wissen und Erkenntnis (s.o., 1.2.1).

¹⁰⁰ Für Forschungsbeiträge zum Wortfeld rund um das Erkennen s.o. (1.1.2.a).

untersuchenden atl. Erkenntnisdiskussion bilden:¹⁰¹ Dort, wo solche selbstverständlich vorausgesetzten Vorstellungen über das Erkennen ihre Tragfähigkeit verlieren, wird Erkenntnis als Problem wahrgenommen, wodurch insbesondere auch die Frage nach verlässlichen Erkenntnisquellen selbst zum Gegenstand der Reflexion wird.¹⁰²

Im AT lassen sich *drei Grundtypen* solcher Vorstellungen über die Quellen menschlicher Erkenntnis voneinander unterscheiden, die sich mit den drei Stichworten Erfahrung, Tradition und unmittelbare Offenbarung verbinden lassen.¹⁰³ Da diese Begriffe selbst nicht aus dem AT stammen bzw. keine hebräischen Äquivalente haben, soll hier ganz knapp dargelegt werden, wie sie in der vorliegenden Untersuchung verstanden sein wollen bzw. welche atl. Vorstellungen mit ihnen bezeichnet werden sollen.

Vielerorts im AT wird die eigene *Erfahrung* als grundlegende Quelle von Erkenntnis betrachtet. Besonders deutlich tritt diese Vorstellung in Formulierungen zutage, in denen der Rückgriff auf die Erfahrung als Tun des Weisen bzw. Frommen benannt und dem Tun des Gottlosen gegenüber gestellt wird:

„Der Fromme erspäht (חָרַץ) seine Weide,
die Gottlosen führt ihr Weg in die Irre.“ (Prov 12,26)

„Der Kluge sieht (חָרַץ) das Unglück kommen und birgt sich;
die Einfältigen gehen fürbass und müssen es büßen.“ (Prov 22,3//27,12)

Geradezu ein Paradebeispiel für die Hochschätzung der Erfahrung als Erkenntnisquelle ist die folgende Empfehlung:

„Gehe hin zur Ameise, du Fauler,
betrachte (חָרַץ) ihre Weise, dass du klug werdest.“ (Prov 6,6)

Hinter solchen Erwähnungen verschiedener Formen der Wahrnehmung steht die Vorstellung, dass der Mensch über eigene Erfahrungen – meist ist dabei an Beobachtungen gedacht – zu neuen Erkenntnissen kommen kann. Neben expliziten Hinweisen sind es auch indirektere, wie etwa die Rede, dass man die Weisheit „suchen“ (בָּקַשׁ) müsse, die zeigen, dass Erkenntnis im AT häufig über den Weg eigener Erfahrung erwartet wird.

¹⁰¹ Die Frage nach im AT vorausgesetzten Erkenntnisquellen wurde von der atl. Forschung bereits verschiedentlich untersucht (s.o., 1.1.2.b) und ist selbst nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

¹⁰² S.u. (1.3.1.c und 1.3.2.a).

¹⁰³ Crenshaw, *Acquisition*, 292–299, unterscheidet diese Trias von Erkenntnisquellen für die atl. Weisheitsliteratur (s.o., 1.1.2.b), der Blick auf die übrige atl. Literatur zeigt, dass sie für das gesamte AT ihre Gültigkeit hat. Zu diesen drei Erkenntnisquellen und ihrem Verhältnis zueinander vgl. auch Otto, *Mensch*, 207–231.

Andere Stellen im AT verweisen auf die *Tradition* als Erkenntnisquelle, auf den seit Generationen tradierten Schatz von Wissen. Der Weg zur Erkenntnis führt nach dieser Vorstellung über das Hören auf die Einsichten der Vorfahren, die jeder Einzelne wieder neu annehmen und sich zu eigen machen muss:

„Den Toren dünkt sein Weg der rechte;
wer aber auf guten Rat hört (שֹׁמֵר), der ist weise.“ (Prov 12,15)

„Wer Zucht in den Wind schlägt, verachtet sein Leben,
wer auf Rüge hört (שֹׁמֵר), der erwirbt Verstand (לֵב).“ (Prov 15,32)

Auch bei der Tradition als Erkenntnisquelle spielt die Erfahrung eine Rolle, allerdings nicht in der unmittelbaren Art der oben beschriebenen Vorstellung, sondern als über Generationen verdichtete Erfahrung:

„Wer Liebe sucht, deckt Fehler zu;
wer eine Sache weiter erzählt, vertreibt den Freund.“ (Prov 17,9)

Beispiele wie dieses zeigen, wie sich Einzelerfahrungen in einem langen Prozess über das Vergleichen ähnlicher Situationen und das Erkennen gleichbleibender Strukturen zu allgemein gültigem Traditionswissen verdichten können – Erfahrung und Tradition gehören nach atl. Denken eng zusammen;¹⁰⁴ zu einer Reflexion über das Verhältnis der beiden Erkenntnisquellen kommt es aber erst dort, wo die über sie gewonnenen Erkenntnisse in Widerspruch geraten.

Nochmals andere Stellen schliesslich verweisen auf die *unmittelbare*¹⁰⁵ *Offenbarung* als Quelle menschlicher Erkenntnis. Das Charakteristische dieser Vorstellung über den Erkenntnisgewinn ist der Gedanke, dass Gott selbst (oder eine transzendente Grösse wie die Weisheit) dem Menschen in einer unmittelbaren Begegnung etwas kundtut und ihn so zur Erkenntnis führt:

„Nun öffnetet (גִּלְתֶּם pi.) JHWH dem Bileam die Augen,
dass er den Engel JHWHs auf dem Wege stehen sah (רָאָה) [...]“ (Num 22,31)

¹⁰⁴ Zu dieser engen Verbindung von Erfahrung und Tradition vgl. Krüger, Erkenntnisbindung, 58–62; Whybray, Tradition, 8; von Rad, Weisheit, 13f. Der Vorgang von der Einzelwahrnehmung bis zur allgemein gültigen Aussage ist anschaulich in Prov 24,30–34 beschrieben.

¹⁰⁵ Mit dem Stichwort unmittelbar sei angedeutet, dass es nach atl. Vorstellung neben der unmittelbaren Gottesbegegnung auch indirektere Formen der Offenbarung gibt, der sich menschliches Erkennen verdanken kann; zur Offenbarung im AT vgl. Uehlinger, Medien; Preuss, Offenbarung II, 117–128 (mit Lit.); Zobel, גִּלְתֶּם, 1018–1031 (mit Lit.).

„Ich habe zu den Propheten geredet, und ich habe so oft durch Gesichte gesprochen und durch die Propheten Gleichnisse gegeben.“ (Hos 12,11)

Die Beispiele zeigen, dass die Form dieser Kundgabe im Einzelnen sehr verschieden sein kann; immer aber ist nach der in ihnen zutage tretenden Vorstellung das menschliche Erkennen unmittelbar durch Gott selbst gewirkt.¹⁰⁶ Neben visionären Erscheinungen spielt im AT dabei insbesondere das Hören auf das Wort JHWHs eine entscheidende Rolle:

„Im zweiten Jahre des Königs Darius [...] erging das Wort JHWHs durch den Propheten Haggai [...] folgendermassen [...].“ (Hag 1,1)

Menschliche Erkenntnis wird nach dieser Vorstellung auf die unmittelbare Begegnung mit Gott selbst (bzw. einem transzendenten Wesen aus seiner Nähe) zurückgeführt, seine direkte Kundgabe von Wissen ist der Grund der Möglichkeit des Erkennens.

Mit der Erfahrung, der Tradition und der unmittelbaren Offenbarung sind die drei Grundtypen von Vorstellungen über Erkenntnisquellen skizziert, die im AT eine Rolle spielen. Sie verteilen sich nicht gleichmässig über das gesamte Schrifttum, die unmittelbare Offenbarung etwa hat im prophetischen, die Erfahrung und die Tradition im weisheitlichen Schrifttum eine besondere Bedeutung; exklusive Zuweisungen einzelner Erkenntnisquellen auf einzelne Bereiche atl. Literatur sind aber nicht möglich. Die Berührungen zwischen den drei Vorstellungen zeigen, dass hier alles andere als ein geschlossenes System vorliegt. Gerade diese Offenheit, bei der manche Frage unbeantwortet bleibt, ist der Grund, warum Erkenntnis in einigen Schriften des AT als Problem wahrgenommen und damit zum Gegenstand der Reflexion wird.

1.2.3 Sinnlichkeit und Geistigkeit, Wahrnehmung und Denken

Bereits die Beobachtungen zum atl. Reden und Denken über das Erkennen haben vor Augen geführt, dass die Frage nach dem Woher von Erkenntnis ganz verschieden beantwortet werden kann.¹⁰⁷ In diesem Zusammenhang trifft man immer wieder auf dieselben Begriffe, die es hier in den Blick zu nehmen gilt, um ihre Verwendung in der vorliegenden Untersuchung zu klären.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Auch bei der unmittelbaren Offenbarung spielt die Erfahrung wieder eine wichtige Rolle, im Unterschied zur oben beschriebenen Vorstellung ist sie dem Menschen hier aber durch Gottes unmittelbares Wirken ermöglicht.

¹⁰⁷ S.o. (1.2.2).

¹⁰⁸ Solche Begriffsklärungen sind stark von einzelnen erkenntnistheoretischen Positionen abhängig, die unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Woher von

So verschieden die im Laufe der Geschichte gegebenen Antworten auf die Frage nach dem Woher begründeten Wissens auch sind, spielen in ihnen doch immer wieder dieselben beiden Aspekte des Erkennens eine Rolle: der *sinnliche* und der *geistige*. Sinnliches Erkennen erfolgt durch die (äusseren und inneren) Sinne, geistiges Erkennen hingegen durch die menschliche Vernunft.

Je nach erkenntnistheoretischer Position können diese beiden Aspekte im Einzelnen unterschiedlich gefasst werden, je nach Position wird ihnen v.a. auch unterschiedliches Gewicht eingeräumt; gemeinsam ist all den Antworten, dass sie zumindest einem, in der Regel aber beiden dieser Aspekte eine tragende Rolle für das Zustandekommen von Erkenntnis zuschreiben.¹⁰⁹

Häufiger noch stösst man im Zusammenhang mit der Frage nach dem Woher von Erkenntnis auf die Unterscheidung von *Wahrnehmung* und *Denken*, die mit derjenigen von sinnlichem und geistigem Aspekt des Erkennens zwar eng verknüpft, aber dennoch zu unterscheiden ist. Während in den philosophischen Strömungen des Empirismus und Rationalismus Sinnlichkeit und Geistigkeit z.T. absolut gesetzt und mit der Wahrnehmung bzw. dem Denken identifiziert und zur alleinigen Quelle gesicherten Wissens erklärt wurden,¹¹⁰ ist spätestens seit Kant klar, dass eine solche Gleichsetzung der beiden Begriffspaare zu kurz greift.¹¹¹ Obwohl sich Wahrnehmung stärker auf den sinnlichen, Denken hingegen stärker auf den geistigen Aspekt des Erkennens bezieht, spielen sowohl bei der Wahrnehmung als auch beim Denken beide diese Aspekte eine Rolle.

Dass Wahrnehmung – so untrennbar mit den Sinnen auch verbunden – mehr ist als das bloss passive Wirkenlassen von Sinneseindrücken, zeigt sich etwa daran, dass es Menschen mit völlig intakten Sinnesorganen gibt, die aufgrund einer Fehlfunktion im Hirn am Wahrnehmen gehindert sind. Sprachlich widerspiegelt sich dieser ausser sinnliche Bestandteil der Wahrnehmung darin, dass man davon spricht, dass „etwas *als etwas* wahrgenommen“ wird. Wahrnehmung könnte man demzufolge als „Einheit eines (geistigen) Urteils und einer unmittelbaren (sinnlichen, empfindenden) Begegnung“¹¹² umschreiben. Ähnlich wie sich so aus der sinnlichen Begegnung mit der Wirklichkeit

Wissen geben. Hier kann es lediglich um einige grundlegende terminologische Klärungen gehen, für Einzelfragen sei auf die philosophischen Wörterbücher verwiesen.

¹⁰⁹ Zu dieser fundamentalen Unterscheidung eines sinnlichen und eines geistigen Aspekts des Erkennens vgl. (neben vielen anderen) z.B. Musgrave, Wissen, 388; Anzenbacher, Einführung, 146–155.

¹¹⁰ Vgl. etwa Musgrave, Wissen, 388; Anzenbacher, Einführung, 151–153.

¹¹¹ Vgl. etwa Mittelstrass, Denken, 449f; Krings/Baumgartner, Erkennen, 653f.

¹¹² Müller/Halder, Wahrnehmung, 340; vgl. ähnlich auch Uhlemann/Gransandt, Wahrnehmung, 601–603.

durch Identifikation mit Gegebenem die Wahrnehmung konstituiert, erwächst durch Interpretation verschiedener Einzelwahrnehmungen die Erfahrung.¹¹³

Umgekehrt ist das Denken als Tätigkeit der Vernunft zwar in erster Linie ein geistiger Akt, bleibt als solcher aber dennoch auf die Sinnlichkeit verwiesen, da erst diese das „Material“ liefert, auf das sich die durch das Denken entwickelten Begriffe, Urteile und Schlüsse stets zu beziehen haben.¹¹⁴ Denken könnte man demzufolge als die „dem Menschen allein eigene Fähigkeit“ umschreiben, „sich über die bloße Sinnfälligkeit von Augenblicks- u. Einzelwahrnehmungen zu erheben zu einer geistigen Vergegenwärtigung übergreifender Ordnungsbeziehungen, welche die Einzelwahrnehmungen leiten u. zur Erfahrung der Wirklichkeit zusammenfügen [...]“.¹¹⁵

Dass das Verhältnis des sinnlichen und des geistigen Elements im Erkenntnisprozess kein konkurrierendes – so gewisse Vertreter des Empirismus und des Rationalismus –, sondern ein kooperierendes ist,¹¹⁶ ist zwar erst seit Kant systematisch dargelegt; das Ineinander der beiden Aspekte wurde aber natürlich schon weit vor ihm gesehen und spiegelt sich auch in den Schriften des AT, etwa wenn in Qoh das (eine) Verb **ראה** sowohl die mehr sinnlich („sehen“) als auch die mehr geistig („begreifen“) ermöglichte Weise des Erkennens bezeichnen kann.

Während das Verständnis von Erkenntnis als Ergebnis eines Miteinanders sowohl der Sinne als auch der Vernunft weitgehend unbestritten ist, wird der *Ort*, an dem der sinnliche und der geistige Aspekte miteinander in Beziehung treten, im Einzelnen verschieden bestimmt, was sich auch in einer unterschiedlich gebrauchten Terminologie auswirkt. Die hier vorgenommene Sprachregelung bestimmt diesen Ort bereits in der Wahrnehmung bzw. dem Denken selbst. Wahrnehmung und Denken sind demnach zwei verschiedene Formen des Erkennens, in denen – bei unterschiedlicher Gewichtung – sowohl der sinnliche als auch der geistige Aspekte beteiligt sind.¹¹⁷

Die terminologischen Schwierigkeiten hängen u.a. auch damit zusammen, dass mit dem Begriff Wahrnehmung (ähnlich wie mit Erkenntnis) sowohl ein Prozess als auch das Resultat aus diesem Prozess bezeichnet werden kann: Als Prozess verstanden bezeichnen die Begriffe Wahrnehmung und Denken die Wege, die zur Erkenntnis führen bzw.

¹¹³ Vgl. Dalferth, *Theologie*, 120f; Krüger, *Erfahrung*, 48–52; Schäfer, *Erfahrung*, 166–171.

¹¹⁴ Vgl. Müller/Halder, *Denken*, 61; Mittelstrass, *Denken*, 449f; Krings, *Denken*, 275.

¹¹⁵ Müller/Halder, *Denken*, 61.

¹¹⁶ Vgl. Mittelstrass, *Denken*, 449.

¹¹⁷ Vgl. ähnlich Janich, *Erkenntnis*, 153, der Wahrnehmen und Denken als „zwei Beschreibungsaspekte menschlicher Erkenntnisbemühungen“ beschreibt. Andere Sprachregelungen bestimmen den Ort des Zusammentreffens des sinnlichen und des geistigen Aspekts erst im Erkennen selbst und verstehen dieses dann als Zusammenspiel der (rein sinnlich verstandenen) Wahrnehmung und des (rein geistig verstandenen) Denkens. So etwa in der Definition von Müller/Halder, *Erkenntnis*, 81, in der Erkenntnis als eine „Weise des Denkens, die auf Wahrnehmung u. Erfahrung aufbaut u. sich über beide erhebt“ bestimmt wird.

die Quellen, aus denen diese hergeleitet wird, als Ergebnis verstanden hingegen bezeichnen sie auch (einfache) Erkenntnisse selbst;¹¹⁸ davon sind komplexere Erkenntnisse zu unterscheiden, die erst aus dem Zusammenspiel von Wahrnehmung und Denken entstehen.

In der atl. Reflexion über das menschliche Erkennen spielen die mit der Begrifflichkeit von Sinnlichkeit und Geistigkeit, Wahrnehmung und Denken angesprochenen Problemkreise nur am Rand eine Rolle, dennoch bewegen sich natürlich auch die atl. Vorstellungen über das Erkennen innerhalb der durch sie abgesteckten Pole. Weitere Überlegungen zu inhaltlichen Aspekten der hier berührten Fragen sind nach den terminologischen Klärungen für die vorliegende Untersuchung aber nicht nötig.

1.2.4 Erkenntnistheoretisch – erkenntnisdiskutierend

Auf den letzten Seiten war wiederholt von philosophisch geprägten Begriffen und unterschiedlichen philosophischen Richtungen die Rede, sodass sich die Frage aufdrängt, in welchem Verhältnis die atl. Frage nach dem Erkennen zur philosophischen steht bzw. inwieweit es legitim ist, Wörter, die aus dem Bereich der philosophischen Fragestellung stammen, auf atl. Texte anzuwenden. Während dies bei Begriffen wie Erkenntnis, Wahrnehmung und Denken, die auch in der Alltagssprache gebraucht werden, kaum vermeidbar ist und – nach einer sorgfältigen Regelung des Sprachgebrauchs¹¹⁹ – sicherlich legitim ist, bedürfen solche, die genuin einem philosophischen Kontext entstammen, einer sorgfältigeren Prüfung.

Im Einzelnen soll das jeweils dort geschehen, wo sich solche Begriffe aus den Beobachtungen an den atl. Texten aufdrängen. Hier soll aber vorweg die grundsätzliche Frage geklärt werden, ob bzw. inwieweit die hier zu untersuchenden atl. Texte die Bezeichnung *erkenntnistheoretisch* verdienen, inwiefern die Art, in der sie das menschliche Erkennen thematisieren, mit der philosophischen Fragestellung verwandt ist.

Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es einer Klärung des Begriffs Erkenntnistheorie. Dazu ein etwas längeres Zitat aus dem Handlexikon zur Wissenschaftstheorie: „Von *Erkenntnistheorie* wird in einem weiteren und einem engeren Sinne gesprochen. Im weiteren Sinne ist sie die Lehre vom Wesen und den Voraussetzungen von Erkenntnis, wie sie schon in der Antike entwickelt wurde. Im engeren Sinne ist die Erkenntnistheorie eine typisch moderne Disziplin, die durch spezifische Voraussetzungen charakterisiert ist, namentlich durch die Korrespondenztheorie der Wahrheit, das Postulat der Letztbegründung und die Annahme, dass unmittelbares Objekt des Bewusstseins Ideen (Vorstellungsinhalte) sind. Die so verstandene Erkenntnistheorie wurde, noch ohne

¹¹⁸ Anders als bei Wahrnehmung kann beim Denken terminologisch zwischen Prozess (Denken) und Ergebnis (Gedanke) unterschieden werden.

¹¹⁹ S.o. (1.2.1 und 1.2.3).

Verwendung des erst im 19. Jh. geprägten Namens, im 17. Jh. begründet; sie erreichte einen ersten Höhepunkt mit Kant [...].¹²⁰ Während im Blick auf das AT von Erkenntnistheorie im engeren Sinn eindeutig nicht gesprochen werden kann, lässt sich die Frage für den weiteren Sinn des Wortes nicht ganz so leicht beantworten.

Wenn in manchen Definitionen von Erkenntnistheorie der weitere Gebrauch des Wortes als „Frage nach der Entstehung, dem Wesen und den Grenzen der Erkenntnis“¹²¹ konkretisiert wird, dann passt diese Beschreibung ziemlich gut auf die mit dieser Untersuchung thematisierten atl. Texte, denn auch diese fragen nach der Entstehung (den Quellen) und den Grenzen von Erkenntnis.¹²²

Bereits der dritte der genannten Punkte weckt allerdings einige Zweifel, ob es legitim ist, die atl. Texte in diesem Sinn als erkenntnistheoretisch zu bezeichnen; problematisiert wird in ihnen zwar, wie Erkenntnis möglich ist und welches ihre Grenzen sind, nicht aber, was Erkenntnis eigentlich ist. Das menschliche Erkennen wird in diesen atl. Texten zwar zum Thema erhoben und intensiv reflektiert, die Frage nach dem Wesen von Erkenntnis wird dabei aber nicht gestellt.

Ebenfalls gegen die Bezeichnung erkenntnistheoretisch spricht im Blick auf die atl. Texte, dass hier – anders als die obige Definition es beschreibt – keine (systematische) Lehre über das Erkennen entwickelt wird, sondern lediglich ein Problembewusstsein mancherorts seinen Niederschlag in den Texten findet, meist in kurzen Gedanken, die wohl sehr reflektiert sein mögen, an keiner Stelle aber eine zusammenhängende Theorie bilden.

Diese Differenzen zwischen dem atl. Befund und der in der philosophischen Tradition üblichen Verwendung des Begriffs Erkenntnistheorie lassen es sinnvoller scheinen, auf eine Titulierung atl. Texte als erkenntnistheoretisch zu verzichten, bringt diese Bezeichnung doch Implikationen mit sich, die dem AT fremd sind. Anstelle dieses vorbelasteten Wortes soll im Folgenden das neu gebildete (und damit unbelastete) Wort *erkenntnisdiskutierend* zur Benennung derjenigen atl. Texte verwendet werden, in denen Erkenntnis als Problem wahrgenommen und thematisiert wird. Damit kann man sowohl den Unterschieden als auch der – trotz allem bestehenden – Verwandtschaft der atl. und der philosophischen Frage nach dem Erkennen gerecht werden.¹²³

¹²⁰ Röd, Erkenntnistheorie, 52; ähnlich Gethmann, Erkenntnistheorie, 683(ff).

¹²¹ Mittelstrass, Erkenntnistheorie, 576; ähnlich Gethmann, Erkenntnistheorie, 683.

¹²² S.u. (1.3.1.c und 1.3.2.a).

¹²³ Andere sind in der Anwendung philosophischer Begriffe auf atl. Texte weniger zurückhaltend; die meisten solchen Bezeichnungen verdanken sich allerdings der Unschärfe der Begriffe bzw. einer fehlenden Klärung derselben.

1.3 Fragestellung und Vorgehen

Um die hier zur Aufgabe genommene Untersuchung der erkenntnisdiskutierenden Texte des AT (und seiner Umwelt) erfolgreich durchführen zu können, müssen an dieser Stelle die zu verfolgende Fragestellung präzisiert (1.3.1), die Methodik bedacht (1.3.2) sowie das konkrete Vorgehen erläutert (1.3.3) werden.

1.3.1 Präzisierung der Fragestellung

Die Fragestellung dieser Untersuchung lässt sich als Frage nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT bzw. als Frage nach unterschiedlichen Beiträgen in der atl. Diskussion um das menschliche Erkennen präzisieren.

a. Die Frage nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT

Das Nebeneinander von atl. Schriften, in denen die menschliche Erkenntnisfähigkeit selbstverständlich vorausgesetzt zu sein scheint, und anderen, in denen Erkenntnis zu einem eigenen Thema wird,¹²⁴ weckt das Interesse am Umgang atl. Schriften mit dem „Problem“ menschlichen Erkennens. Zunächst führt dieses Interesse zur Frage, wo im AT Erkenntnis ihre Selbstverständlichkeit verliert, in welchen seiner Schriften menschliches Erkennen als Problem wahrgenommen und als solches diskutiert wird (wo?). Bei den so identifizierten Schriften interessiert sodann der Charakter ihres Problembewusstseins, die Art und Weise, in der Erkenntnis in ihnen zum Thema wird (wie?). Daraus erwächst schliesslich die Frage nach den (Hinter-)Gründen, die in den jeweiligen Schriften dazu geführt haben, dass Erkenntnis nicht mehr als etwas Selbstverständliches angesehen ist, sondern als Problem wahrgenommen und diskutiert wird (warum?).

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, diese drei Fragen nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT weitmöglichst zu klären.

b. Die Unterscheidung verschiedener Beiträge in der atl. Diskussion um das menschliche Erkennen

Die Beschäftigung mit den drei Fragen nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik¹²⁵ führt die grosse Vielfalt vor Augen, in der das menschliche Erkennen im AT

¹²⁴ S.o. (1.1.1).

¹²⁵ S.o. (1.3.1.a).

zum Thema werden kann: Nicht in allen atl. Schriften, in denen ein problembewusster Umgang mit der Erkenntnisthematik zu beobachten ist, werden dieselben Fragen angesprochen, vielmehr ist eine grosse Bandbreite solcher Fragen und eine noch grössere Variabilität im Umgang mit diesen zu beobachten. Gewisse Gesichtspunkte begegnen nur in einzelnen Schriften, andere wiederum ziehen sich durch mehrere Bereiche atl. Literatur hindurch und werden in den verschiedenen Schriften unter unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet. Die einzelnen „Positionen“ stehen dabei nicht isoliert nebeneinander, vielmehr scheint häufig eine implizite Auseinandersetzung mit anderen Positionen stattzufinden, die zwar nicht namentlich genannt, hinter gewissen Formulierungen aber dennoch deutlich greifbar werden.

Insgesamt ergibt sich so der Eindruck einer intensiv geführten „Diskussion“ um das menschliche Erkennen, eines Meinungsaustausches, in dem unterschiedliche Positionen vertreten und miteinander ins Gespräch gebracht werden. Um die Vielstimmigkeit dieser Diskussion hör-, aber auch greifbar zu machen, sollen die Antworten auf die drei Fragen nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im Folgenden gebündelt werden, indem verschiedene „Beiträge“ mit je eigener Position in der atl. Erkenntnisdiskussion voneinander unterschieden werden.¹²⁶

Die Rede von einer „Diskussion“ mit unterschiedlichen „Beiträgen“ entspricht dabei natürlich nur bedingt den historischen Gegebenheiten, nach denen die einzelnen atl. Schriften in unterschiedlichen Zeiten entstanden sind und höchstens in geringem Masse voneinander Kenntnis haben konnten. Was mit der Benennung verschiedener Diskussionsbeiträge voneinander unterschieden wird, sind allerdings auch nicht einzelne Schriften, sondern vielmehr *unterschiedliche Positionen in der Erkenntnisfrage*, die je in verschiedenen Schriften anzutreffen sind. Insofern mehrere solche Diskussionsbeiträge mit je eigener Position voneinander unterschieden werden können, zwischen diesen Beiträgen aber trotz aller Verschiedenheit auch mannigfache Bezüge bestehen, scheint die Rede von einer atl. Diskussion um das menschliche Erkennen – in diesem übertragenen Sinn – legitim zu sein.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, die durch die Beschäftigung mit den drei Fragen nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT entdeckte Diskussion um das menschliche Erkennen in ihrer Vielstimmigkeit aufzuzeigen. Konkret sollen dazu sechs Diskussionsbeiträge voneinander unterschieden

¹²⁶ Diese Unterscheidung (s.u., 1.3.3.a) kann und will nicht mehr als ein Versuch sein, die Vielstimmigkeit der atl. Erkenntnisdiskussion hör- und greifbar zu machen; andere Einteilungen wären sicherlich denkbar und möglich.

und möglichst profiliert sowohl in ihren je charakteristischen Besonderheiten als auch in ihren Beziehungen zu anderen Beiträgen dargestellt werden.¹²⁷

c. Erkennen und Erkenntnis – terminologische Präzisierung und einschränkende Bemerkung zum Gegenstand der atl. Diskussion

Da im Deutschen terminologisch zwischen Erkennen und Erkenntnis unterschieden werden kann, muss an dieser Stelle kurz innegehalten werden, um die Verwendung dieser beiden nicht ganz synonymen Begriffe zu klären. Auf einer inhaltlichen Ebene kann daran anschliessend nochmals präziser dargelegt werden, welches der Gegenstand der atl. Diskussion und damit der vorliegenden Untersuchung ist: Es soll erläutert werden, inwiefern Erkenntnis im AT zum Gegenstand der Reflexion wird, gleichzeitig aber auch deutlich benannt werden, was im Rahmen der atl. Erkenntnisdiskussion sicherlich *nicht* zu erwarten ist.¹²⁸

Zunächst nun aber zur Unterscheidung von Erkennen und Erkenntnis:¹²⁹ *Erkennen* bezeichnet im Deutschen den Prozess der Aneignung von Wissen, *Erkenntnis* demgegenüber zunächst das Resultat aus diesem Prozess, das in ihm gewonnene Wissen selbst.¹³⁰ Auf einer höheren Abstraktionsstufe rücken die beiden Begriffe allerdings eng zusammen: Dort nämlich, wo sich das Wort Erkenntnis nicht auf eine einzelne Erkenntnis bzw. mehrere Erkenntnisse bezieht, sondern abstrakter verwendet wird, schliesst es mit dem Resultat auch den Prozess mit ein.¹³¹ Sachlich hat dieser Wortgebrauch darin seine Richtigkeit, dass das Resultat ganz unabdingbar zum (gelingenden) Prozess und der Prozess ganz unabdingbar zum (begründeten) Resultat Erkenntnis gehört, eine isolierte Betrachtung nur eines der beiden Elemente daher eigentlich nicht sinnvoll ist.¹³² Trotz dieser Schwierigkeiten sollte man sich darum bemühen, die Möglichkeiten der deutschen Sprache zu nutzen und dort, wo der Erkenntnisprozess im Vordergrund steht, von Erkennen, dort aber, wo stärker auch das Ergebnis in den Blick rückt, von Erkenntnis zu sprechen.¹³³ Immer aber wird man sich dabei

¹²⁷ Zum konkreten Vorgehen s.u. (1.3.3).

¹²⁸ Zur Vermeidung allfälliger Missverständnisse gilt es, in einer Art Vorblick auf die Ergebnisse der nachfolgenden Untersuchungen skizzenhaft den Horizont der atl. Erkenntnisdiskussion abzustecken und darzulegen, inwiefern davon die Rede sein kann, dass menschliches Erkennen in ihr zu einem Thema wird.

¹²⁹ Allgemein zum Erkenntnisbegriff s.o. (1.2.1).

¹³⁰ Vgl. Kulenkampff, *Erkennen*, 398–401.

¹³¹ Vgl. Lenzen, *Erkenntnistheorie*, 172.

¹³² S.o. (1.2.1). Aus diesem Grund werden im Titel und Untertitel dieser Untersuchung auch bewusst beide Begriffe genannt.

¹³³ Als Folge dieser Sprachregelung ist im Laufe dieser Untersuchung immer wieder von Grenzen des *Erkennens* und von Quellen der *Erkenntnis* die Rede.

bewusst bleiben müssen, dass sich Prozess und Ergebnis nicht losgelöst voneinander betrachten lassen, wenn Erkenntnis als Problem wahrgenommen und als solches reflektiert wird.

Die angesprochenen Schwierigkeiten relativieren sich, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass im Hebräischen zwischen Erkennen und Erkenntnis terminologisch nicht unterschieden wird, das Verb **יָדַע** sowohl den Prozess („erkennen“) als auch das Resultat („wissen“) bezeichnen kann.¹³⁴ Damit ist deutlicher noch als im Deutschen zum Ausdruck gebracht, wie eng beides zusammengehört. Dennoch können natürlich auch hebräische Schriften daraufhin befragt werden, ob sie über den Prozess der Aneignung von Wissen oder über dieses Wissen selbst sprechen.

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung muss v.a. gefragt werden, was genau in diesen atl. Schriften als Problem wahrgenommen und als solches diskutiert wird. Ein Blick auf das AT zeigt schnell, dass Erkenntnis in ihm an keiner Stelle losgelöst von konkreten Erkenntnisinhalten zum Thema wird: Nicht eine Transzendentalphilosophie à la Kant findet man hier,¹³⁵ sondern Reflexionen über die Erkennbarkeit ganz bestimmter Erkenntnisobjekte. Als Problem wahrgenommen wird Erkenntnis insbesondere dort, wo diese Erkennbarkeit in Frage gestellt ist. Problem ist dabei zunächst die Entzogenheit dieser Erkenntnisobjekte, problematisiert werden können in der Folge aber auch die Ursachen der erfahrenen Begrenztheit des Erkenntnisvermögens sowie verschiedene Wege, über die der Mensch Erkenntnisse zu gewinnen sucht – mit dem (problematisch gewordenen) Resultat Erkenntnis rückt auch der Vorgang der Erkenntnisgewinnung selbst in den Blick; obwohl im AT weder mit neurophysiologischen Erklärungen noch mit philosophischen Erörterungen¹³⁶ über das Erkennen zu rechnen ist, wird dieses insofern auch hier zu einem Gegenstand der Reflexion.

1.3.2 Methodologische Vorüberlegungen

Das dieser Untersuchung gesetzte Ziel, die drei Fragen nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT zu klären bzw. die atl. Erkenntnisdiskussion in ihrer Vielstimmigkeit aufzuzeigen,¹³⁷ beinhaltet einige Schwierigkeiten, die es von Anfang an zu benennen und im Blick auf die anzuwendende Methodik zu bedenken gilt.

¹³⁴ S.o. (1.2.2.a).

¹³⁵ S.o. (1.2.4).

¹³⁶ S.o. (1.2.4).

¹³⁷ S.o. (1.3.1).

a. Kriterien zur Identifizierung von erkenntnisdiskutierenden Texten

Eine erste Schwierigkeit ist durch die Frage nach dem Wo eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik gegeben, die auf eine Aufzählung von atl. Büchern bzw. Texten zielt, in denen Erkenntnis als Problem wahrgenommen wird. Doch woran lässt sich ein solches Problembewusstsein festmachen und von einem unreflektierten Umgang mit der Erkenntnisthematik unterscheiden?

Hinter jeder sprachlichen Äusserung stehen gewisse Vorstellungen über das Erkennen, welche die Formulierungen in irgendeiner Form beeinflussen, unabhängig davon, ob sie eigens thematisiert werden oder unreflektiert vorausgesetzt sind. „Gelegentliche Bemerkungen“¹³⁸, die auf solche Vorstellungen über das Erkennen schliessen lassen, sind damit für sich genommen sicherlich noch kein Kriterium eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik. Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind ja ausgesprochen nicht solche im Hintergrund stehenden Vorstellungen über das Erkennen – hier liegen gewisse Einsichten der bisherigen Forschung bereits vor¹³⁹ –, sondern diejenigen Texte, in denen die Erkenntnisthematik eigens zur Sprache gebracht wird und damit aus dem Hintergrund in den Vordergrund rückt.

Ein problembewusster Umgang mit der Erkenntnisthematik zeigt sich – so könnte man zunächst relativ offen formulieren – daran, dass *über* Erkenntnis gesprochen und menschliches Erkennen so zum Gegenstand der Reflexion wird. Nicht ein gewisser Erkenntnisinhalt ist in solchen Fällen das Thema, sondern das Erkennen selbst.

Nicht alle Formulierungen, in denen von Erkenntnis bzw. vom Erkennen die Rede ist, deuten auf einen problembewussten Umgang mit der Erkenntnisthematik hin, oftmals geht es in solchen Aussagen um konkrete Erkenntnisinhalte, ohne dass die menschliche Fähigkeit zum Erkennen dabei eigens thematisiert würde. In Ez z.B. ist sehr häufig vom Erkennen die Rede, Thema ist dabei aber weniger das menschliche Erkennen als solches, als vielmehr der Inhalt der Erkenntnis.¹⁴⁰

Präziser könnte man formulieren, dass Erkenntnis dort zum eigenen Thema wird, wo von ihrem Ursprung, ihren Grenzen oder ihrem Wesen die Rede ist.¹⁴¹ Die Frage nach dem Wesen von Erkenntnis spielt im AT keine Rolle, wohl aber die beiden nach ihren *Quellen und Grenzen*,¹⁴² sie sollen im Folgen-

¹³⁸ So die Umschreibung von Hänel, Erkennen, 2, der sich als einer der Ersten um die Erforschung dieser im Hintergrund stehenden Vorstellungen über das Erkennen bemüht hat, s.o. (1.1.2.b).

¹³⁹ S.o. (1.1.2.b und 1.2.2.b).

¹⁴⁰ Zu Ez s.u. (3.5.2).

¹⁴¹ So die allgemeine Definition von Erkenntnistheorie im weiteren Sinn, s.o. (1.2.4).

¹⁴² S.o. (1.3.1.c).

den als Kriterien zur Identifizierung von erkenntnisdiskutierenden Texten gelten.

Eine weitere Schwierigkeit im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wo eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT ist dadurch gegeben, dass die atl. Rede vom menschlichen Erkennen oftmals in Diskussionszusammenhänge eingebettet ist, die weit über die mit dieser Untersuchung thematisierte Fragestellung hinaus gehen.

So eindeutig die Frage nach dem menschlichen Erkennen im AT gestellt wird, so wenig eindeutig lässt sich diese nach atl. Denken von verwandten Fragestellungen trennen; das hängt damit zusammen, dass hier nicht allgemein nach dem Wesen von Erkenntnis gefragt wird, dass vielmehr die Frage der Erkennbarkeit ganz konkreter Erkenntnisinhalte den Ausgangspunkt der Reflexion bildet.¹⁴³ Dadurch ergeben sich enge Verknüpfungen insbesondere zur Frage nach der Weisheit und zu derjenigen nach der Offenbarung des göttlichen Willens und ihrer Rezeption. Beide diese Themenbereiche haben sehr viel mit der Frage nach dem menschlichen Erkennen zu tun, ohne sich aber gänzlich in ihr zu erschöpfen. Generell kann man feststellen, dass sich das Reden über das Erkennen im AT oftmals nicht auf den kognitiven Aspekt beschränkt, sondern in einen „gesamtheitlicheren“ Kontext eingebunden ist, in dem der ganze Mensch angesprochen ist.¹⁴⁴

Wenn mit der vorliegenden Arbeit die atl. Diskussion um das menschliche Erkennen untersucht wird, dann steht dabei die sich in den Texten niederschlagende *Reflexion über Probleme und Fragen rund um das (kognitive) Phänomen der Aneignung von Wissen* im Zentrum des Interesses; um diese Reflexion adäquat verstehen zu können, gilt es aber stets auch den weiteren Kontext mitzubedenken, in dem sie innerhalb des AT ihren Ort hat.

b. Explizite und implizite Hinweise auf ein Problembewusstsein

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich durch die beiden Fragen nach dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik. Auf welche Weise lässt sich ein solches Problembewusstsein greifen, lässt sich feststellen, inwiefern Erkenntnis in einem atl. Text als Problem wahrgenommen wird und welche Gründe zu einer solchen Wahrnehmung geführt haben?

Eine vorrangige Rolle bei der Beantwortung dieser Fragen spielen sicherlich die *expliziten Aussagen* über das Erkennen, die Formulierungen, in denen die Reflexionen über Probleme im Zusammenhang mit dem Erkennen ihren verbalen Niederschlag finden. Diese expliziten Äußerungen sind es ja auch, durch die sich erkenntnisdiskutierende Texte von anderen unterscheiden

¹⁴³ S.o. (1.3.1.c).

¹⁴⁴ S.o. (1.1.2 und 1.2.2.a mit Anm. 96). Besonders deutlich zeigt sich dieses über die kognitive Dimension hinausgehende Verständnis beim Thema der Gotteserkenntnis, s.u. (3.5.1 mit Anm. 246 und 3.5.2 mit Anm. 291).

lassen, in denen die menschliche Erkenntnisfähigkeit als problemlos vorausgesetzt ist.¹⁴⁵ In ihnen werden die gesehenen Probleme auch am besten greifbar, werden sie hier doch explizit benannt und „hörbar“ reflektiert.

Neben diesen expliziten Äusserungen sind aber auch *implizite Hinweise* von Bedeutung, wenn es darum geht, das Problembewusstsein eines atl. Textes möglichst umfassend zu verstehen. Aufschlussreich können etwa die Stellung von expliziten Erkenntnisaussagen im Buchganzen sein, Spannungen zwischen einzelner solcher Aussagen, „Lücken“ in der Argumentation, implizite Vorstellungen über das Erkennen, wie sie etwa in eigenen Argumentationen oder im Wortgebrauch zutage treten, Spannungen zwischen solchen Vorstellungen und den expliziten Aussagen.¹⁴⁶

Obwohl allein die expliziten Aussagen es sind, die einen Text als problembewusst im Umgang mit der Erkenntnisthematik erkennen lassen, müssen neben diesen expliziten auch solche impliziten Hinweise berücksichtigt werden, wenn es darum geht, dieses Problembewusstsein fassbar zu machen und zu verstehen, inwiefern und warum Erkenntnis in einem atl. Text als Problem wahrgenommen wird.¹⁴⁷

1.3.3 Zum konkreten Vorgehen

Nach Klärung der methodologischen Fragen¹⁴⁸ gilt es darzulegen, wie die für diese Untersuchung formulierte Fragestellung¹⁴⁹ konkret verfolgt werden soll. Zusammen mit einigen Lesehinweisen sollte damit eine problemlose Orientierung gewährleistet sein, die etwa auch eine nur partielle Lektüre ermöglicht.

a. Durch Schwerpunktsetzungen ermöglichte Blicke in die Tiefe und die Breite

Die atl. Diskussion um das menschliche Erkennen zeichnet sich durch eine grosse Vielstimmigkeit aus, die atl. Texte, in denen Erkenntnis als Problem

¹⁴⁵ S.o. (1.3.2.a).

¹⁴⁶ Die hier vollzogene Unterscheidung von expliziten und impliziten Hinweisen auf ein Problembewusstsein lehnt sich an die methodologischen Überlegungen von Fox, Qohelet, 79, an, der im Blick auf Qoh formuliert: „Indeed, the problem of knowledge – its possibility, its powers, and its limitations – is one of the central concerns of his book. Thus his epistemology must be in part accessible from his statements about knowledge as well as from his description of his procedure and the way he argues for and presents his conclusions.“

¹⁴⁷ Durch die Notwendigkeit der Berücksichtigung sowohl expliziter als auch impliziter Hinweise auf ein Problembewusstsein verliert die Schwierigkeit der genauen Definition dessen, was als erkenntnisdiskutierende Aussage gelten soll (s.o., 1.3.2.a), an Bedeutung.

¹⁴⁸ S.o. (1.3.2).

¹⁴⁹ S.o. (1.3.1).

diskutiert wird, tun dies auf höchst unterschiedliche Weise. Diese Vielstimmigkeit soll in der vorliegenden Untersuchung so zur Darstellung gebracht werden, dass *sechs Diskussionsbeiträge* mit je eigenem Profil voneinander unterschieden werden.¹⁵⁰ Es handelt sich dabei um den Beitrag Qohelets,¹⁵¹ denjenigen der „Hiob-Literatur“,¹⁵² den Beitrag der „theologisierten“ Weisheit,¹⁵³ denjenigen von Gen 2f und verwandten Texten,¹⁵⁴ um den prophetischen¹⁵⁵ sowie um den apokalyptischen¹⁵⁶ Beitrag.¹⁵⁷

In erster Linie sind es die Texte aus dem AT, die mit dieser Unterscheidung sechs verschiedener Diskussionsbeiträge in den Blick genommen werden und die bei der Untersuchung der charakteristischen Besonderheiten dieser Beiträge im Zentrum des Interesses stehen sollen. Da sich das Denken dieser atl. Texte aber nicht isoliert, sondern in den Kulturraum des Alten Orients¹⁵⁸ eingebettet vollzieht, soll daneben immer auch ein Blick auf diesen weiteren Kontext des AT geworfen und auch dort nach vergleichbaren Positionen in der Erkenntnisdiskussion gefragt werden.¹⁵⁹

Der damit gegebenen Schwierigkeit einer immensen Masse von zu berücksichtigenden Texten soll durch verschiedene Schwerpunktsetzungen begegnet werden. Ein erster solcher Schwerpunkt wird mit dem *zweiten Hauptteil* gesetzt werden, in dem ein einzelnes atl. Buch in aller Genauigkeit auf seinen Umgang mit der Erkenntnisthematik hin untersucht wird. Als relativ kurzes Buch, in dem die Frage nach dem menschlichen Erkennen aber so intensiv wie sonst an keiner Stelle im AT diskutiert wird, drängt sich Qoh für solch eine vertiefte Betrachtung geradezu auf. An ihm soll exemplarisch

¹⁵⁰ S.o. (1.3.1.b).

¹⁵¹ S.u. (2).

¹⁵² S.u. (3.2).

¹⁵³ S.u. (3.3).

¹⁵⁴ S.u. (3.4).

¹⁵⁵ S.u. (3.5).

¹⁵⁶ S.u. (3.6).

¹⁵⁷ Die Unterscheidung dieser sechs Diskussionsbeiträge ist Ergebnis der Beschäftigung mit den drei Fragen nach dem Wo, dem Wie und dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT (s.o., 1.3.1). Sie kann hier nicht begründet werden, sondern muss sich an den Beobachtungen zu Ähnlichkeiten und Differenzen der in ihr zusammengeschlossenen bzw. unterschiedenen Schriften bewähren.

¹⁵⁸ Die Bezeichnung „Alter Orient“ sei hier (wie in der gesamten Untersuchung) in einem weiten Sinn verstanden, der auch Ägypten miteinschliesst.

¹⁵⁹ Diese Ausblicke auf den weiteren Kontext des AT müssen sich notgedrungen auf ausgewählte Beispiele beschränken, eine umfassende Untersuchung dieses ungleich grösseren Bereichs ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Für die Schriften von Qumran und ihren Umgang mit der Erkenntnisfrage, die hier leider überhaupt nicht berücksichtigt werden können, sei auf Newsom, *Knowing*, 139–153; Wagner, *יִד*, 1–24; Davies, *Knowledge*, 119–144, verwiesen.

aufgezeigt werden, wie es aussehen kann, wenn im AT Erkenntnis als Problem diskutiert wird; sowohl hinsichtlich inhaltlicher als auch methodologischer Fragen kann so der Blick für einen problembewussten Umgang mit der Erkenntnisthematik geschärft und damit die Untersuchung der übrigen Diskussionsbeiträge aus grösserer Distanz vorbereitet werden.¹⁶⁰

Mit den fünf anderen Diskussionsbeiträgen tritt im *dritten Hauptteil* dann die atl. Erkenntnisdiskussion in ihrer gesamten Breite in den Blick, wobei es dabei anders als im zweiten Hauptteil nicht mehr um minutiöse Einzel-exegesen gehen kann, vielmehr die grossen Linien in und zwischen den einzelnen Beiträgen herausgearbeitet werden sollen. Auch hier kann wieder einiges dadurch gewonnen werden, dass in den grossen Textmengen Schwerpunkte gesetzt werden: In der Regel soll *ein* atl. Buch jedes Beitrags genauer untersucht, die übrigen Texte desselben Beitrags hingegen lediglich in einem kurzen Ausblick gestreift werden.¹⁶¹

Mit diesem Vorgehen verschiedener Schwerpunktsetzungen sollte es gelingen, die atl. Diskussion um das menschliche Erkennen in ihrer ganzen Vielschichtigkeit in den Blick zu nehmen und differenziert zu untersuchen, ohne sich in reinen Oberflächlichkeiten zu verlieren.

b. Einige Lesehinweise

Die Form der Präsentation der vorliegenden Untersuchung ermöglicht eine kursorische oder nur partielle Lektüre ihrer Ergebnisse. Einleitungen zu Beginn der (grösseren) Kapitel umreissen jeweils kurz, worum es in diesen gehen wird, Zusammenfassungen an deren Ende bündeln die wichtigsten Einsichten nochmals in knapper Form. Zahlreiche Querverweise erleichtern die Orientierung zwischen den einzelnen Kapiteln, Petit-Absätze unterscheiden Detailuntersuchungen von den grossen Hauptlinien, die auch ohne dieses Kleingedruckte lesbar bleiben.

¹⁶⁰ Ausführlicher zum konkreten Vorgehen im zweiten Hauptteil s.u. (2.1.4 und 2.1.5.c)

¹⁶¹ Ausführlicher zum konkreten Vorgehen im dritten Hauptteil s.u. (3.1.2 und 3.1.3).

2. Gottgewirkte Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit – der Beitrag Qohelets

Qoh ist diejenige Schrift des AT, in der am intensivsten über das menschliche Erkennen nachgedacht wird.¹ Reflexionen über das Gelingen und Scheitern von Erkenntnis durchziehen das ganze Buch und bestimmen seinen Charakter.² Dieser wichtige Beitrag zur atl. Erkenntnisdiskussion soll daher in diesem zweiten Hauptteil exemplarisch in aller Genauigkeit untersucht werden.³ Anhand sorgfältiger Analysen soll aufgezeigt werden, welche Probleme hier im Zusammenhang mit dem Erkennen gesehen werden, welche Lösungen angeboten werden und welches die Hintergründe dieser Reflexion über das Erkennen gewesen sein könnten. Dazu gilt es, nach einem kurzen Einleitungskapitel (2.1) nacheinander Qohelets „skeptische“ (2.2) und „empirische“ Seite (2.3) näher zu betrachten; die wichtigsten Resultate aus diesen Untersuchungen können zum Schluss knapp zusammengefasst werden (2.4).

2.1 Qohelet und die Erkenntnisfrage – Einleitung

Bevor die erkenntnisdiskutierenden Reflexionen Qohelets untersucht werden können, muss das gleichnamige Buch zeitgeschichtlich verortet und auf seine Entstehungsgeschichte hin befragt werden (2.1.1). Erste Beobachtungen zu Qohelets Umgang mit der Erkenntnisfrage (2.1.2) sowie eine kriti-

¹ Vgl. ähnlich Schubert, Schöpfungstheologie, 107.

² Das besondere Interesse Qohelets am Erkenntnisthema wird bereits im (wohl sekundären) Epilog des Buchs festgehalten (vgl. Crenshaw, Understanding, 220), wenn es dort in Qoh 12,9 heisst: Nicht nur war Qohelet ein Weiser (חכם), darüber hinaus lehrte er das Volk auch Erkenntnis (דעת). Er wog ab und forschte und berichtete viele Sprüche.

³ Zu dem damit verfolgten Vorgehen der Schwerpunktsetzung s.o. (1.3.3.a).

sche Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte (2.1.3) nötigen zu einigen Begriffsklärungen und ermöglichen gewisse methodologische Entscheidungen für die Weiterarbeit (2.1.4). In einer Ablauflesung soll sodann Qohelets Umgang mit der Erkenntnisthematik gesamthaft in den Blick genommen werden. Aus all diesen Vorüberlegungen können zum Schluss des Kapitels Konsequenzen für den weiteren Aufbau der Untersuchung gezogen werden (2.1.5).

2.1.1 Entstehung und zeitgeschichtlicher Kontext

Für die Gesamtinterpretation von Qoh⁴ spielt die Frage seiner Entstehungszeit eine wichtige Rolle – nicht nur, weil mancherorts auf zeitgenössische Gegebenheiten Bezug genommen wird, sondern v.a. auch, weil die hier formulierten Gedanken Qohelets insgesamt in hohem Masse auf die Gegenwart zu reagieren und in ihr gemachte Erfahrungen zu reflektieren scheinen.

Einen eindeutigen Anhaltspunkt in der *Datierungsfrage* liefert ein in Qumran gefundenes Qoh-Fragment aus der Zeit zwischen 175 und 150 v.Chr. (4QQoh^a).⁵ Zusammen mit dem um 175 v.Chr. verfassten Sir, das Qoh bereits voraussetzen scheint,⁶ bildet dieses Fragment den terminus ad quem für die Entstehung von Qoh. Für die weitere Datierung ist man auf Anhaltspunkte im Buch selbst angewiesen. Ein Grossteil der jüngeren Forschung deutet diese Anhaltspunkte als Hinweise auf eine Entstehung von Qoh in der zweiten Hälfte des 3. Jh. v.Chr. in Jerusalem.⁷

Insbesondere die Sprache Qohelets legt eine solche späte Datierung des Buchs nahe; sie erweist sich als Hebräisch, in dem sich bereits aramäische Einflüsse niederschlagen und das im Vergleich zu den anderen atl. Büchern eine jüngere Stufe der Sprachentwicklung repräsentiert.⁸

⁴ Einen guten Überblick über die Forschungsgeschichte zu Qoh bietet Schwienhorst-Schönberger, Neues, 363–376; ders., Kohelet, 5–38.

⁵ Vgl. Maier, Qumran-Essener, 47; Nebe, Qumranica, 312f.

⁶ Vgl. Marböck, Kohelet, 275–281. Zurückhaltender ist Backhaus, Qohelet, 32–55, der festhält, dass „es keine Hinweise für *direkte* literarische Bezüge zwischen Qohelet und Sirach“ gibt, dann aber dennoch zu bedenken gibt, dass es „trotz fehlender literarischer Bezüge [...] nicht auszuschliessen“ ist, „dass Sirach Qohelet zumindest in literarischer Form gekannt hat“ (ebd., 50f).

⁷ Vgl. etwa Krüger, Kohelet, 39; Bohlen, Kohelet, 251f.

⁸ Zur Sprache Qohelets insgesamt (und zur Auseinandersetzung mit anderen Interpretationsvorschlägen derselben, die gewisse Spracheigentümlichkeiten Qohelets als dialektbedingt bzw. durch andere Sprachen geprägt verstehen) vgl. die sorgfältige Untersuchung von Schoors, Preacher (zusammengefasst ebd., 221–224); andere Schlüsse zieht Seow, Ecclesiastes, 11–21, der die Spracheigentümlichkeiten Qohelets als Indiz für eine Entstehung des Buchs in der Perserzeit wertet.

Neben der Sprache sind es weiter auch thematische Besonderheiten des Buchs, die eine – wie auch immer zu fassende – „Berührung“ mit der Gedankenwelt des frühen Hellenismus verraten und damit eine Entstehungszeit im 3. Jh. v.Chr. sehr wahrscheinlich machen. Hengel hat diese inhaltlichen Hinweise auf einen hellenistischen Kontext von Qoh in einigen wenigen Stichworten zusammengefasst: Er nennt die kritische Individualität des Verfassers, den Universalismus, die radikale Kritik der Vergeltungslehre der traditionellen Weisheit, die unpersönliche Gottesvorstellung, bei der sich zwischen Gott und Mensch Schicksalsbegriffe (wie das unentrinnbare Todesgeschick) schieben, die Empfehlung, sich gegenüber Gottes Ordnung von Zeit und Geschick zu fügen und in der praktischen Lebensführung den vorsichtigen Mittelweg zu wählen, sowie das Verbleiben bei einer „bürgerlichen“ Ethik.⁹

Über solche generellen „hellenistischen“ Züge von Qoh hinaus scheinen sich in manchen seiner Aussagen konkrete politische und kulturelle Gegebenheiten der Zeit zu spiegeln, etwa wenn in 5,7f die Ausbeutung der Armen im Land sowie das dahinter stehende Verwaltungssystem geschildert wird. Einige Aussagen (insbesondere 4,13 und 10,16f) könnten ev. sogar ein Reflex auf den Regierungsantritt Ptolemaios' V. (204 v.Chr.) sein, was auf eine Entstehungszeit des Buchs in den letzten Jahren des 3. Jh. v.Chr. hinwies. Aber auch ohne Deutung dieser Stellen auf konkrete politische Ereignisse lassen sich die Themen bzw. Gedanken dieses Buchs am plausibelsten mit einer Entstehungszeit in der zweiten Hälfte des 3. Jh. v.Chr. erklären. Die Stilisierung des Buchs als Worte des „Sohnes Davids, des Königs in Jerusalem“ (1,1), als Rede Salomos also, lassen Jerusalem als Ort der Entstehung wahrscheinlich machen.

Über den *Verfasser* selbst lässt sich sonst eigentlich nichts sagen; die Ich-Aussagen, die das ganze Buch dominieren, sind ein bewusst eingesetztes Stilmittel und dürfen nicht als biographische Aussagen missverstanden werden.¹⁰

Politisch war Judäa in der Zeit nach den Diadochenkriegen (321–301 v.Chr.) bis zur Eroberung durch die Seleukiden (198 v.Chr.) eine Hyparchie der ptolemäischen Provinz Koilesyrien und besass als solche eine gewisse Teilautonomie; so setzten die ptolemäischen Herrscher in Jerusalem keinen Statthalter ein, vielmehr galt ihnen der Hohepriester als politischer Vertreter der Hyparchie. Damit blieb auch das eigene Gesetz weiterhin in Geltung und es gab sogar eine eigene Münzprägung. Wirtschaftlich erlebte das Land in dieser Zeit einen Aufschwung.

Die hellenistischen Herrschaftsverhältnisse, die Verwaltungsstrukturen und das Steuersystem wirkten sich wirtschaftlich gesehen positiv aus:¹¹ Judäa erlebte im 3. Jh. v.Chr. einen Aufschwung, was sich archäologisch an der Verbreitung ptolemäischer und einheimischer Münzen nachweisen lässt. Allerdings profitierte lediglich eine kleine Oberschicht und z.T. eine neu entstandene Mittelschicht von diesem Aufschwung, die

⁹ Vgl. Hengel, *Judentum*, 232–234 (ausführlich ebd., 210–240); vgl. ähnlich auch Bohlen, *Kohelet*, 253–262.

¹⁰ Zur Rolle des „Ich“ in Qoh s.u. (2.3.3).

¹¹ Zu diesem Verwaltungs- und Besteuerungssystem und seinen Auswirkungen auf die Bewohner Judäas vgl. Bohlen, *Kohelet*, 255–262; Hengel, *Judentum*, 92–105.

ärmere Bevölkerung hingegen bekam hauptsächlich die drückende Last eines unerbittlichen Steuersystems zu spüren.

Auf dem Hintergrund dieser *zeitgeschichtlichen Verhältnisse* gewinnen viele Aussagen Qohelets Kontur: Seine Beobachtungen geschehenden Unrechts, die Erfahrungen des Ausgeliefertseins, die Frage nach dem „Gewinn“ als Ausdruck eines gesteigerten Leistungsdrucks – all dies scheint grundlegende Erfahrungen der Menschen in jener Zeit zu widerspiegeln bzw. zu reflektieren. Während die Annahme einer solchen „Beeinflussung“ Qohelets durch zeitgeschichtlich bedingte Erfahrungen ziemlich unbestritten ist,¹² bleibt die Frage einer „*Beinflussung*“ *Qohelets durch hellenistisches Gedankengut* (d.h. hellenistischer Literatur bzw. Philosophie), einer „Interaktion auf der Reflexionsebene“¹³, bis heute umstritten und kann auch kaum endgültig entschieden werden.

Auslöser dieser kontrovers diskutierten Frage¹⁴ sind thematische Gemeinsamkeiten zwischen Qoh und der hellenistischen Literatur, wobei insbesondere die Frage nach dem Glück des Menschen und die „Entwertung“ des Unverfügbaren zu nennen sind,¹⁵ sowie formale Parallelen zwischen Qoh und den entsprechenden Literaturgattungen. Diese Berührungen bestehen und sind kaum weg zu diskutieren, die Frage aber ist, wie sie zu interpretieren sind. Grundsätzlich lassen sich zwei Antworten unterscheiden, die auch beide ihre überzeugten Vertreter haben:¹⁶ (1) Die Gemeinsamkeit zwischen Qoh und der hellenistischen Literatur lassen sich durch den gemeinsamen zeitgenössischen sozio-kulturellen Hintergrund erklären, der dafür verantwortlich ist, dass ähnliche Situationen zu ähnlichen Reflexionen geführt haben, ohne dass eine unmittelbare gegenseitige Kenntnis angenommen werden muss. (2) Die Gemeinsamkeiten lassen sich aber auch durch die Annahme einer solchen gegenseitigen (oder auch einseitigen) Kenntnis erklären. Letztlich lässt sich die Frage für Qoh nicht abschliessend beantworten; nachweisbar – etwa durch wörtliche Zitate bzw. direkte Bezugnahmen – ist eine solche unmittelbare Kenntnis hellenistischer Schriften in Qoh sicherlich nicht, vorstellbar hingegen ist die Verbreitung und damit auch Kenntnis hellenistischer Schriften (auch philosophischen Inhalts) bis nach Jerusalem in dieser Zeit durchaus. Wahrscheinlich markieren die beiden skizzierten möglichen Antworten sowieso nicht sich aus-

¹² Vgl. z.B. Krüger, Kohelet, 39–42; Bohlen, Kohelet, 262.

¹³ So die Formulierung von Bohlen, Kohelet, 262.

¹⁴ Ein Forschungsüberblick findet sich bei Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 233–244.

¹⁵ Vgl. die Aufzählung bei Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 274–332, der neben den zwei erwähnten Themen weiter auch „Gott als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks“ sowie die „Begründung der Ethik in der Schöpfung“ nennt und dabei jeweils die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede zwischen Qohelet und den hellenistischen Philosophen aufzeigt.

¹⁶ Vgl. Bohlen, Kohelet, 262–268, der die beiden Positionen anhand der neueren Entwürfe von Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, und Harrison, Qoheleth, darlegt und kritisch gegeneinander abwägt; vgl. weiter auch Schwienhorst-Schönberger, Stand, 25–28.

schliessende Alternativen, zwischen denen es sich zu entscheiden gälte, sondern die beiden Eckpunkte eines vielschichtigen „Beeinflussungsprozesses“, den man heute kaum mehr rekonstruieren kann, dessen Komplexität man aber stets vor Augen behalten sollte.¹⁷

Der Interaktionsprozess zwischen Qoh und der zeitgenössischen hellenistischen Literatur kann im Einzelnen nicht mehr rekonstruiert werden, wohl aber können die verschiedenen Reflexionen miteinander verglichen werden. Unabhängig davon, in welcher Form Qohelet von dieser zeitgenössischen hellenistischen Literatur Kenntnis hatte, bleiben ja die Fragen interessant, wo sich seine Gedanken mit zeitgenössischen berühren, wo es Unterschiede gibt und wie diese zu beurteilen sind.

Judäa in der zweiten Hälfte des 3. Jh. v.Chr. ist kulturell aber nicht allein vom Hellenismus bestimmt. Daneben bestehen einerseits sicherlich – wie auch immer zu bestimmende – Beziehungen zur altorientalischen¹⁸ Tradition, im Fall von Qoh hauptsächlich zur altorientalischen Weisheitstradition.¹⁹ V.a. aber ist sodann natürlich die tiefe Verwurzelung in der *atl. Tradition* zu nennen, wobei bei Qoh natürlich auch hier zunächst an die Weisheitstradition zu denken ist.

Die Frage nach der Weisheit, ihren Vorzügen und ihren Grenzen, die mehrfach explizit gestellt wird²⁰ und die – im Sinne einer Suche nach Wirklichkeitsbewältigung²¹ – letztlich hinter dem ganzen Buch steht, zeigt, wie stark Qohelet in die *atl. Weisheitstradition* eingebunden und von ihr geprägt ist.²² Wie in anderen Büchern *atl.* (und altorientaler) Weisheit geht es auch in Qoh in unterschiedlichsten Variationen um die Frage nach den Möglichkeiten, sich im Leben zu orientieren und dieses zu bewältigen. Eines der Themen, die in diesem Zusammenhang immer wieder zur Sprache kommen, ist dasjenige der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Gerade die Art aber, wie über menschliches Erkennen gesprochen wird, ist einer der Punkte, an denen sich zwischen Qoh und anderen *atl. Weisheitsschriften* neben den Gemeinsamkeiten auch grosse Unterschiede zeigen: In hohem Masse kommen in diesem Buch auch die Grenzen menschlichen Erkennens zur Sprache – Grenzen, die dem Menschen eine umfassende Orientierung im Leben verwehren. Vielfach wurde diese Zurückhaltung Qohelets (und des Verfassers von Hi) gegenüber optimistischeren Entwürfen als Ausdruck

¹⁷ Vgl. Krüger, *Kohelet*, 43f; Bohlen, *Kohelet*, 265–268.

¹⁸ Wie im Einleitungsteil erwähnt (s.o., 1.3.3.a mit Anm. 158), ist die Rede vom Alten Orient in dieser Untersuchung weit gefasst und umschliesst auch Ägypten.

¹⁹ Vgl. dazu insbesondere Uehlinger, *Qohelet*, 155–247 (mit Literaturangaben).

²⁰ Vgl. Qoh 1,17; 2,12; 7,25; 8,16.

²¹ Zur Weisheit als „Bewältigung der Wirklichkeit“ vgl. von Rad, *Weisheit*, 151–181.

²² Diese Einbindung Qohelets in die *atl. Weisheitstradition* wurde von jeher gesehen (vgl. neben vielen anderen Krüger, *Kohelet*, 44–47; Klein, *Kohelet*), nicht immer allerdings gleich bewertet.

einer „Krise der Weisheit“ interpretiert.²³ Zu Recht wird demgegenüber aber neuerdings darauf hingewiesen, dass Qoh bereits auf eine solche „Krise“ reagiert und – wie Hi, aber etwa auch wie der ganz anders konzipierte Entwurf Prov 1–9²⁴ – als Antwort auf eine solche zu verstehen ist.²⁵ Erfahrungen von Irregularitäten, mit denen sich traditionelle Antworten atl. Weisheit konfrontiert sahen, führten zu vertieften Reflexionen – im Fall von Qoh insbesondere zu solchen über das menschliche Erkennen und seine Grenzen.

Über die Weisheit hinaus gehört in einem weiteren Sinn die gesamte atl. Tradition zum kulturellen Raum, der Qoh prägt. Einige Passagen des Buchs deuten auf eine Auseinandersetzung insbesondere mit prophetischem bzw. apokalyptischem Gedankengut, wobei auch hier der Erkenntnisfrage wieder eine besondere Rolle zukommt.

Im Kontext dieser drei kulturellen Bereiche also, der atl. (Weisheits-)Tradition, der Weisheitstradition des Alten Orients sowie des Hellenismus, sind die Reflexionen Qohelets entstanden und zu verstehen. Fragt man nach einer Ordnung, nach der diese Reflexionen aufeinander folgen, bzw. nach einem *Aufbau des Buchs*, dann fällt zunächst die Rahmung des eigentlichen Reflexionsteils (1,3–12,7) durch die beiden Verse 1,2 und 12,8 auf, die mit dem Stichwort *הכל* eine Art „Motto“ des Buchs zu formulieren scheinen. Aber nicht nur durch diese Rahmung, sondern v.a. auch durch die unterschiedliche Sprechsituation hebt sich der Reflexionsteil 1,3–12,7 von den Versen davor bzw. danach ab: Während innerhalb des Reflexionsteils lediglich an einer Stelle (7,27) von Qohelet in der 3.Sg. gesprochen wird, überall sonst aber – mehr oder weniger direkt – ein nicht näher bestimmtes „Du“ von einem „Ich“ angesprochen wird, spricht in 1,1f und 12,8–14 eine ungenannt bleibende Person in der 3.Sg. über Qohelet. Aber auch innerhalb der Ich-Rede ist ein Wechsel der Sprechsituation zu beobachten: In 1,12 stellt sich dieses „Ich“ als „König über Israel in Jerusalem“ vor, gibt also vor, König Salomo zu sein. Während am Anfang dieser Rede auch alles aus der Perspektive eines königlichen Sprechers formuliert ist, wird diese Fiktion weiter hinten im Buch aufgegeben, wobei der genaue Punkt des Wechsels vom „königlichen Ich“ zum „Ich“ des Weisen Qohelets nicht eindeutig ist und in der Forschung auch unterschiedlich bestimmt wird.²⁶

²³ Vgl. z.B. die beiden programmatischen Aufsatztitel „Die Krisis der Weisheit bei Koheleth“ (Gese, Krisis) und „Die Sinnkrise bei Kohelet“ (Kaiser, Sinnkrise); vgl. weiter die Aufzählung von Vertretern dieser Deutung bei Rose, Crise, 27f Anm. 2.

²⁴ S.u. (3.2.1 und 3.3.2).

²⁵ So v.a. Krüger (etwa ders., Kohelet, 44–47) und Rose (etwa ders., Crise, 27–46).

²⁶ Ein Überblick über die verschiedenen Positionen in der Frage der Abgrenzung der Königstravestie und deren Begründungen findet sich bei Backhaus, Besseres, 186–205. Das letzte Mal deutlich greifbar ist die Königsperspektive in Qoh 2,25, was für ein Ende der sog. „Königstravestie“ in 2,26 spricht, s.u. (2.2.3.e mit Anm. 586).

Dieser Wechsel der Perspektive, der in den unterschiedlichen Sprechsituationen angelegt ist, scheint auch sonst in diesem Buch eine wichtige Rolle zu spielen.²⁷ Mehr oder weniger locker verbundene Abschnitte unterschiedlicher Länge wechseln sich hier ab, wobei die Abgrenzung in vielen Fällen nicht eindeutig ist. Offensichtlich wird nicht eine geschlossene Lehre dargeboten, in der ein Gedankengang gradlinig von Anfang bis Ende präsentiert wird, vielmehr werden Themen mehrfach wieder aufgenommen und von verschiedenen Seiten beleuchtet; das Alte wird dabei nicht einfach wiederholt, sondern nochmals neu entfaltet, wodurch es z.T. auch zu Spannungen und Widersprüchen zwischen den unterschiedlichen Aussagen kommen kann.

Im der Geschichte der Qoheletforschung wurde und wird diese literarische Eigenart des Buchs unterschiedlich interpretiert; vereinfacht betrachtet können dabei drei Positionen unterschieden werden:²⁸ (1) Der Befund wird als *biographisch* bedingt verstanden: Der Verfasser des Buchs wollte kein zusammenhängendes Buch schreiben, sondern hat verschiedene Reflexionen (Sentenzen, Topoi), die zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sein können, unverbunden zusammengestellt. (2) Die Spannungen werden literarkritisch bzw. *redaktionsgeschichtlich* erklärt: Ein Grundbestand (in der Regel als Werk Qohelets betrachtet) wurde später (von einem bzw. mehreren Redaktoren) überarbeitet. (3) Die Mehrschichtigkeit der Argumentation und die Spannungen werden als beabsichtigt und vom Verfasser des Buchs bewusst eingesetzt betrachtet: Sie gehören zu dieser Art von Literatur und sind damit „*gattungsbedingt*“.

Vergleiche mit hellenistischer Literatur – hier ist insbesondere an die Diatribe zu denken – und atl. bzw. altorientalischen Weisheitsschriften – wie etwa Hi oder die Lehre für Merikare – stärken die dritte der oben geschilderten Positionen, weil sie zeigen dass die in Qoh zu beobachtende diskursive Art der Themenentfaltung, bei der die Argumentation immer wieder gebrochen wird, ihre zeitgenössischen Parallelen hat.²⁹ Auch die Analysen einzelner solcher Argumentationseinheiten³⁰ zeigen, dass es keine zwingenden Gründe gibt, verschiedene Wachstumsstufen des Buchs zu unterscheiden, dass es vielmehr ganz wesentlich zu diesem Buch dazugehört, dass Themen von verschiedenen Seiten her reflektiert werden und der Leser dadurch zu einer Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Perspektiven aufgefordert wird.³¹

Diese literarische Eigenart von Qoh ist also kaum ein biographisch oder redaktionsgeschichtlich entstandenes „Defizit“ des Buchs, sondern eine seiner Stärken, die es angemessen zu interpretieren gibt. Der in den unter-

²⁷ Vgl. Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 27–30.

²⁸ Vgl. (mit Hinweisen auf die jeweiligen Vertreter der Positionen) die Darstellungen bei Krüger, *Kohelet*, 32–39, und bei Michel, *Qohelet*, 9–45; vgl. weiter auch Backhaus, *Widersprüche*, 123–155.

²⁹ Vgl. die ausführliche Darstellung bei Krüger, *Kohelet*, (19–24.)24–32.

³⁰ S.u. (2.2 und 2.3).

³¹ Diesen Aspekt, dass in Qoh die Lesenden zur interpretierenden Mitarbeit aufgefordert sind, betont v.a. Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 9–39.

schiedlichen Sprechsituationen deutlich zu erkennende Perspektivenwechsel ist in diesem Buch Programm und „hermeneutischer Schlüssel“ zu seinem Gesamtverständnis: In Qoh geht es nicht um eine Darlegung einer geschlossenen Lehre, in der alle Probleme gelöst sind, sondern um eine kritische und reflektierende Auseinandersetzung mit diesen Problemen von verschiedenen Seiten her.

Der offenkundigste Perspektivenwechsel vollzieht sich im Wechsel zwischen der Rede über Qohelet in der 3.Sg. in 1,1f und 12,8–14 und der Ich-Rede im übrigen Buch. Viele Exegeten betrachten diese rahmenden Teile des Buchs als spätere Zufügungen, wobei oft nochmals zwischen 12,8–11 und 12,12–14 unterschieden wird. Nach den oben gemachten Überlegungen zum Gesamtcharakter des Buchs ist der Sprecherwechsel allein aber sicherlich noch kein hinreichendes Kriterium für eine solche redaktionsgeschichtliche Erwägung; für den Epilog (insbesondere für 12,12–14) gibt es dafür aber auch andere Gründe, heben sich die hier geäußerten theologischen Vorstellungen doch sehr deutlich von den vorangehenden Reflexionen ab.³² Betrachtet man demzufolge (1,1f und) 12,8–14 als sekundär, dann können diese Zusätze als Bestätigung des auch sonst – insbesondere durch die sog. „Königstravestie“ – deutlich werdenden Charakters des Buchs verstanden werden; offenbar haben seine Herausgeber diesen Charakter erkannt und wollten ihn durch ihre Zusätze noch verstärken bzw. von allem Anfang an ein deutliches Signal setzen, wie das Buch zu verstehen ist.

Diesen Charakter des Buchs als „Auseinandersetzungsliteratur“³³ gilt es zu beachten; insbesondere heisst das im Blick auf die Analyse einzelner Abschnitte, dass diese nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern dass ihre Position im Buchablauf mitberücksichtigt werden muss. Um dies zu gewährleisten, soll im Folgenden vor der Behandlung einzelner Abschnitte unter thematischen Gesichtspunkten eine *Ablauflesung* den Gesamtleseablauf des Buchs vor Augen führen,³⁴ so dass die Funktion der einzelnen Abschnitte in diesem Gesamtablauf sichtbar wird und „ein Nachvollzug der Lesebewegung am Text“ ermöglicht bleibt.³⁵

Auf einen Widerhall des besonderen Charakters von Qoh stösst man auch beim Versuch einer Rekonstruktion seiner *Gliederung*, obwohl sich immer wieder Strukturhinweise finden, entzieht sich das Buch einer eindeutigen Bestimmung seines Aufbaus – entsprechend unterschiedlich fallen die ver-

³² Für den Buchanfang können – über die Parallelität zum Buchschluss hinaus – solche weiteren Gründe kaum gefunden werden, er scheint vielmehr die „Königstravestie“ vorzubereiten, vgl. Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 27f.

³³ So Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 38; ders., *Kohelet*, 28 mit Anm. 127.

³⁴ S.u. (2.1.5).

³⁵ Lohfink, *Koheletbuch*, 45; Lohfink schildert (ebd.) anschaulich die Gefahr, die droht, wenn man auf eine Ablauflesung verzichtet: „Gefährlich wird es, wenn in Monographien die ‚Sentenzen‘ nach neubestimmten inhaltlichen oder formgeschichtlichen Rücksichten neu gruppiert und in diesen sekundär hergestellten Zusammenhängen wiederum mehr oder weniger kontinuierlich ausgelegt werden.“

schiedenen in der Forschung vorgetragenen Gliederungsvorschläge denn auch aus. Sicherlich besitzen nicht alle diese Vorschläge die gleiche Plausibilität; wahrscheinlich gibt es auf der anderen Seite aber auch nicht *den* richtigen Aufbau des Buchs, sondern mehrere verschieden Möglichkeiten, die Diskussion die in ihm stattfindet, zu strukturieren.³⁶ Eine eindeutige Entscheidung zugunsten eines dieser Gliederungsvorschläge würde dem Charakter des Buchs zuwenig Rechnung tragen; hier sei daher lediglich auf die verschiedenen Möglichkeiten einer Gliederung hingewiesen, ohne einer von ihnen den Vorzug zu geben.³⁷ Ein konkreter Vorschlag für eine mögliche Grobgliederung wird dann am Schluss dieses Kapitels in der Ablauflesung sichtbar.³⁸

2.1.2 Erste Beobachtungen zu Qohelets Umgang mit der Erkenntnisfrage

Eines der grossen Themen in Qoh ist die Erkenntnisfrage; immer wieder und auf unterschiedliche Weise ist hier vom menschlichen Erkennen die Rede. Um diese Vielfalt nicht vorschnell durch eine (später notwendige) Systematisierung in ihrer Komplexität zu reduzieren, sollen vor der nachfolgenden systematisierten Darstellung einige Eindrücke zusammengetragen werden, die sich bei einer noch unbefangenen Lektüre von Qoh ergeben, wenn die Aufmerksamkeit darauf gerichtet ist, wo und wie das menschliche Erkennen zum Thema wird.

Schon bei einem ersten oberflächlichen Blick fällt auf, wie oft Verben und auch andere *Wörter der Erkenntnis* verwendet werden. Das Spitzenwort diesbezüglich ist mit 47 Belegen ראה („sehen/einsehen“). Auch ידע („wissen/(er)kennen“) ist überdurchschnittlich oft (36-mal) vertreten. Daneben begegnen Wörter wie בּרַר („sichten/prüfen“) und חשבון („Berechnung/Denkergebnis“), die in dieser Bedeutung atl. sonst nicht belegt sind. Diese gehäufte Verwendung von Wörtern aus dem erkenntnisdiskutierenden Wortfeld und die grosse Differenziertheit im Vokabular zur Beschreibung von Erkenntnisvorgängen zeigen, dass das Erkenntnisthema in diesem Buch von Bedeutung ist, auch dort, wo keine expliziten Aussagen darüber gemacht werden.³⁹

Auffallend ist weiter, dass das Subjekt der Erkenntnisverben in der Mehrzahl der Fälle das „Ich“ *Qohelets* ist. Wiederholt spricht er davon, wie er gesehen (ראיתי) oder erkannt (ידעתי) hat. Es geht in diesem Buch also offensichtlich nicht nur um eine Weitergabe von Erkenntnissen, ebenso wichtig

³⁶ Zu Recht spricht Lohfink in seinem Aufsatz (Lohfink, Koheletbuch, 39–121) von „Strukturen“ im Plural.

³⁷ Vgl. die Überblicke bei Krüger, Kohelet, 19–24; Lohfink, Koheletbuch, 39–121.

³⁸ S.u. (2.1.5.b).

³⁹ Zum Wortgebrauch Qohelets s.u. (2.3.5).

scheint die Angabe zu sein, wer (auf welche Weise) zu diesen Erkenntnissen gekommen ist. Damit kommt in zweifacher Weise ein kritisches Element hinzu: Durch die Betonung seines eigenen „Ich“ als Erkenntnissubjekt stellt sich Qohelet einerseits kritisch der Tradition gegenüber; ihm reicht es nicht mehr, dass gewisse Einsichten seit Generationen unbezweifelt sind, er muss diese Erkenntnisse selbst (etwa durch eigene Beobachtungen) machen.⁴⁰ Andererseits relativiert er mit der Betonung des „Ich“ aber auch seine eigenen Erkenntnisse, da diese nun nicht mehr die Erkenntnisse aller sind, sondern explizit als seine individuellen ausgegeben werden.⁴¹

Eng mit dieser Betonung des „Ich“ verknüpft, aber dennoch als eigene Besonderheit anzusprechen, ist die herausragende Rolle, welche die *Argumentation* in Qoh spielt. Ein Vergleich mit Prov 10ff oder Hi, wo die überwiegende Mehrheit der Sprüche ohne irgendwelche argumentativen Herleitungen überliefert werden, macht deutlich, dass in Qoh die einzelnen Erkenntnisse auffallend häufig mittels verschiedenster Argumentationsmuster abgestützt bzw. begründet werden.⁴² Den Adressaten werden damit mit den Ergebnissen auch die Wege mitgeteilt, die zu diesen Ergebnissen geführt haben. Die überlieferten Erkenntnisse gewinnen dadurch einerseits an Plausibilität, da sie durch solche Argumentationen gestützt werden, sie verlieren gleichzeitig aber auch etwas von ihrem unhinterfragbaren Charakter, weil ihre Herleitungen offen gelegt und damit der Prüfung und Diskussion freigegeben werden.⁴³

Weiter ist auf die vielen *expliziten Aussagen* zu weisen, die zeigen, wie intensiv hier über die (begrenzten) Möglichkeiten von Erkenntnis reflektiert wird.⁴⁴ So heisst es etwa in 7,23:⁴⁵

All dies versuchte ich mit der Weisheit –
ich sprach: ich will weise werden – sie aber [blieb] fern von mir.

Qohelet spricht hier davon, wie er sich um Weisheit bemüht hat, dabei aber an seine Grenzen gestossen ist. Noch zurückhaltender bezüglich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ist die berühmte Aussage aus 3,11:⁴⁶

Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit, auch die Zeitdauer hat er in ihr Herz gegeben, nur dass der Mensch das Tun, das Gott getan hat, von Anfang bis Ende nicht fassen kann.

⁴⁰ Vgl. Bohlen, Individualität, 33; Höffken, Ego, 125.

⁴¹ Zur Rolle des „Ich“ s.u. (2.3.3).

⁴² Daneben finden sich allerdings auch in Qoh viele Sprüche, die ohne argumentative Begründung überliefert werden, vgl. z.B. 9,17–10,11.

⁴³ Zu den Argumentationen Qohelets s.u. (2.3.2 und 2.3.4).

⁴⁴ Zur Analyse all dieser expliziten Aussagen Qohelets s.u. (2.2).

⁴⁵ Zu Qoh 7,23(–29) s.u. (2.2.3.f).

⁴⁶ Zu Qoh 3,10f s.u. (2.2.3.a).

Wie immer dieser Vers auszulegen ist, deutlich ist auf jeden Fall, dass hier auf Grenzen hingewiesen wird, die dem menschlichen Erkennen gesetzt sind.

Als Letztes sind in diesem Zusammenhang auch die (im Vergleich etwa mit Prov auffallend) häufig gestellten *Fragen*⁴⁷ zu erwähnen, die sehr oft den Eindruck erwecken, nicht bloss rhetorisch, sondern durchaus ernst gemeint zu sein, und damit ebenfalls etwas von einem Wissen um die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens verraten.

2.1.3 Qohelet ein „Skeptiker“ und ein „Empiriker“? – forschungsgeschichtlicher Überblick und anschliessende Klärungen

In einem Grossteil der bisherigen Forschung wurde solchen Hinweisen auf ein ausgeprägtes Interesse Qohelets an der Erkenntnisthematik⁴⁸ äusserst geringe Bedeutung zugemessen; auch in der jüngeren Literatur bleibt das für Qohelet eminent wichtige Thema weitgehend unbeachtet, wird allenfalls kurz erwähnt, in der Regel aber nicht ausführlich diskutiert.⁴⁹ Einige wenige Ausnahmen von dieser allgemeinen Tendenz sind aber doch zu vermerken; sie sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

a. Die Diskussion um einen atl. Skeptizismus

Angefangen hat die Beschäftigung mit Qohelets erkenntnisdiskutierenden Reflexionen als Frage nach einem atl. Skeptizismus. Die einzelnen Untersuchungen zu diesem Thema beschränken sich in der Regel zwar nicht auf Qohelet, sehen in ihm aber oft den bedeutendsten Repräsentanten einer solchen atl. skeptischen Tradition.⁵⁰

Bereits 1895 wurde die Diskussion von *Dillon* eröffnet, der in „The Sceptics of the Old Testament“ Hiob, Qohelet und Agur als Repräsentanten einer solchen skeptischen Tradition untersucht.⁵¹

Dillon behandelt in seinem Buch den Hintergrund und die Ausprägung dieser skeptischen Tradition bei den drei Repräsentanten Hiob, Qohelet und Agur. In Qoh rekonstruiert er einen ursprünglichen Buchbestand, der v.a. in seiner Reihenfolge vom maso-

⁴⁷ Qoh 1,3; 2,2.12.15.19.22.25; 3,9.21.22; 4,8.11; 5,5.(9.)10.15; 6,6.8.11.12; 7,10.13.16.17.24; 8,1.4.7; 10,14. Vgl. Krüger, Kohelet, 25 mit Anm. 114. Klein, Kohelet, 118–120, betrachtet alle Fragen als rhetorische (zusätzlich wird bei ihm auch 10,15 als Frage erwähnt).

⁴⁸ S.o. (2.1.2).

⁴⁹ Paradebeispiel für dieses Desinteresse an Qohelets Reflexionen über das menschliche Erkennen ist etwa die Dissertation von Zimmer (Zimmer, Tod) zur Anthropologie Kohelets, in der das – ohne Zweifel anthropologische – Thema der menschlichen Erkenntnisfähigkeit beinahe ganz unbeachtet bleibt.

⁵⁰ S.o. (1.1.2.c).

⁵¹ Vgl. Dillon, Sceptics.

retischen Text unterschieden ist.⁵² Dillon findet hier eine skeptische Tradition, die er als „pessimistische Philosophie“ zeichnet⁵³ und in hohem Masse von Buddha und dem Buddhismus beeinflusst sieht.⁵⁴

Es ist Dillon sicherlich zu Gute zu halten, dass er mit seinem Werk darauf aufmerksam gemacht hat, dass es im AT Bücher oder Teile von Büchern gibt, in denen in besonderem Masse über die menschliche Erkenntnisfähigkeit reflektiert wurde. Im Einzelnen aber können seine Überlegungen aus heutiger Sicht kaum überzeugen, weswegen es dann auch nicht erstaunt, dass die Frage eines atl. Skeptizismus auch nach diesem ersten Beitrag weiter diskutiert wurde.

Wenn *Anderson* im Jahr 1999 immer noch fragen kann „What is Scepticism and Can it be Found in the Hebrew Bible?“,⁵⁵ dann gibt er mit dieser Titelfrage zu erkennen, dass die Schwierigkeiten auch hundert Jahre nach der ersten Formulierung des Problems durch Dillon noch keineswegs endgültig gelöst sind. Ein Rückblick auf die einzelnen Beiträge in dieser Diskussion⁵⁶ macht deutlich, worin der hauptsächliche Grund für diese Stagnation der Diskussion liegt: in der Unschärfe der Begriffe Skeptizismus bzw. Skepsis. Je nachdem, wie die einzelnen Autoren diese Begriffe verstehen, suchen sie innerhalb des AT nach unterschiedlichen Indizien für einen atl. Skeptizismus und finden einen solchen dementsprechend auch an unterschiedlichen Orten bzw. in unterschiedlicher Gestalt.

Primär ein inhaltlicher Aspekt ist es, unter dem *von Rad* Skepsis fasst, wenn er den „von der Skepsis Angefochtenen“ von demjenigen unterscheidet, „der in einem grundsätzlichen Vertrauen geborgen ist“. ⁵⁷ Eine so verstandene Skepsis hat zwar auch etwas mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen zu tun, im Vordergrund des Interesses stehen aber nicht die Reflexionen über dieses Vermögen bzw. Unvermögen, sondern deren Folgen, die veränderte Wahrnehmung von Gott und Welt.⁵⁸

⁵² Eine englische Übersetzung dieses „restored“ Textes findet sich im Anhang, vgl. Dillon, *Sceptics*, 239–266.

⁵³ Vgl. z.B. Dillon, *Sceptics*, 117.

⁵⁴ Vgl. Dillon, *Sceptics*, 117–129.

⁵⁵ Vgl. Anderson, *Scepticism*, 225–257.

⁵⁶ Im erwähnten Aufsatz von Anderson findet sich eine vorzügliche Darstellung der Forschungsgeschichte zur Skeptizismus-Frage (Anderson, *Scepticism*, 239–250), die es erlaubt, hier lediglich auf einige wenige, besonders wichtige Beiträge zu verweisen.

⁵⁷ Von Rad, *Weisheit*, 305.

⁵⁸ So kann von Rad, *Weisheit*, 302, schreiben: „Die Erfahrung, der sich die älteren Lehrer überliessen, war anderer Art, als diejenige es war, die sich bei Kohelet ausspricht. Dort war es eine Erfahrung, die immer im Gespräch mit dem Glauben stand; [...] Bei Kohelet ist das nun doch ganz anders. Fühlte er sich den Widerfahrungen ungeschützt [...] preisgegeben [...], so lag das nicht an der überlegenen Schärfe seiner Beobachtungsgabe, sondern an einem Verlust an Vertrauen. Wir

Geradezu ein Paradebeispiel für die Art der Probleme in der Diskussion um einen atl. Skeptizismus ist der Aufsatz zur „Skepsis des Qohelet“ von Klopfenstein.⁵⁹ Klopfenstein bezeichnet Qohelet darin von allem Anfang an unbefangen als einen Skeptiker, ohne auch nur ansatzweise zu beschreiben, was er darunter versteht.⁶⁰ Selbst dort, wo er auf Einwände anderer gegen diese Bezeichnung hinweist, reagiert er auf diese lediglich mit einer nochmaligen Ankündigung, dass er trotz Kenntnisnahme derselben „dennoch von der Skepsis Qohelets reden“⁶¹ werde. Das vorausgesetzte Verständnis von Skepsis wird damit nicht geklärt, sondern muss im Laufe des Aufsatzes indirekt über einzelne Äußerungen erschlossen werden.⁶² Dabei erweist es sich, dass Skepsis als „Wissen um das Nichtwissen“ zunächst als „Krisis des menschlichen Erkenntnisvermögens“⁶³ thematisiert wird, dann aber ebenfalls v.a. auf ihre inhaltlichen Aspekte hin untersucht wird. Insbesondere interessiert, was ein Messen der Lehre an der Wirklichkeit ergibt (Inkongruenz von Tun und Ergehen, Scheitern der Bemühungen um Lebensmeisterung, Fehlen eines „Gewinns“, Widerfahrnis des Todes),⁶⁴ welches der Grund (die „Universalität und die Allwirksamkeit des Werkes Gottes“)⁶⁵ und welches die Grenzen dieser Skepsis („die Absolutheit Gottes“)⁶⁶ sind.

Während von Rad und Klopfenstein den Begriff Skepsis in erster Linie unter einem inhaltlichen Gesichtspunkt fassen und primär an den Folgen eines verminderten Vertrauens in das menschliche Erkenntnisvermögen, an der daraus resultierenden veränderten Wahrnehmung der Wirklichkeit, interessiert sind, kommt bei Crenshaw offenbar noch ein anderes Element hinzu. Am Anfang seines Aufsatzes „The Birth of Skepticism in Ancient Israel“ legt er dar, was er unter Skepsis bzw. Skeptizismus versteht.⁶⁷ „In my view, skepticism includes both a denial and an affirmation. The negative side of a skeptic’s mental outlook consists of the doubting thought, whereas the positive affirmation of a hidden reality indicates that it is altogether inappropriate to accuse skeptics of unbelief.“⁶⁸ Ausgehend von dieser Definition setzt sich Crenshaw zunächst kritisch mit

sahen es ja schon, wie angelegentlich die älteren Vertreter von ihrem Vertrauen zu Gott sprachen und wie eng sich ihre Erkenntnisbemühungen mit dem Vertrauen verschränkte.“

⁵⁹ Vgl. Klopfenstein, Skepsis, 97–109.

⁶⁰ So das erste Mal bereits im zweiten Abschnitt des Aufsatzes, vgl. Klopfenstein, Skepsis, 97.

⁶¹ Klopfenstein, Skepsis, 98.

⁶² Ähnlich spricht auch Pfeiffer, Skepticism, 100f, von allem Anfang an von Skeptizismus, ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren, was er darunter versteht. Wie bei Klopfenstein zeigt auch bei ihm der Fortgang der Ausführungen, dass ihn Skepsis primär im Blick auf eine veränderte Wahrnehmung der Wirklichkeit interessiert. Pfeiffer thematisiert dabei die veränderte Wahrnehmung von Gott („The conception of God“, ebd., 101–103), der Welt („The physical world“, ebd., 103f) und des Menschen („Human life“, ebd., 104–106) sowie in einem eigenen Kapitel die Wahrnehmung der Zeit („The notion of time“, ebd., 106f).

⁶³ Klopfenstein, Skepsis, 102.

⁶⁴ Vgl. Klopfenstein, Skepsis, 102–104.

⁶⁵ Klopfenstein, Skepsis, 105f.

⁶⁶ Klopfenstein, Skepsis, 106–109.

⁶⁷ Vgl. Crenshaw, Birth, 1–19.

⁶⁸ Crenshaw, Birth, 1.

drei verbreiteten Thesen zur Skepsis auseinander („Skepticism signifies a burnt-out culture“; Skepticism is an elitist phenomenon; Skepticism resulted from historical crises“),⁶⁹ um ihnen drei eigene, gegenläufige Thesen entgegen zu setzen („Skepticism arose early“; Skepticism enjoyed popular support“; Skepticism flowed from two separate streams“).⁷⁰ Den einen seiner skeptischen „Ströme“ nennt Crenshaw „epistemological“; er ist in der Weisheit beheimatet und Ausdruck eines verminderten Vertrauens in den Menschen bzw. dessen Erkenntnisfähigkeit.⁷¹ Diese von Crenshaw „epistemologisch“ genannte zweite Möglichkeit von Skepsis bleibt in seinen eigenen Ausführungen in manchem recht undeutlich, insbesondere wirft das Verhältnis der beiden „Ströme“ einige Fragen auf.⁷²

Einfacher haben es hier diejenigen, die eine solche Differenzierung gar nicht erst vornehmen und nur ein einziges Verständnis von Skepsis gelten lassen. Neben den oben erwähnten Beiträgen, die Skepsis in erster Linie unter dem Gesichtspunkt einer veränderten Wahrnehmung der Wirklichkeit fassen, gibt es andere, die sich ausschliesslich auf das verminderte Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit selbst konzentrieren. Hier ist als wichtiger Repräsentant *Anderson* zu nennen: Skepsis ist für ihn diejenige „disposition which attacks dogmatic assertions (of truth or absolute knowledge) with doubt and questions“.⁷³ Skepsis interessiert damit ausschliesslich als eine bestimmte Art des Zugangs des Menschen zur Wirklichkeit, zunächst völlig unabhängig von den Konsequenzen, die sich daraus für die Wahrnehmung dieser Wirklichkeit ergeben.

Nochmals ein anderes, sehr transparentes Vorgehen wählt *Barnes*,⁷⁴ der nicht bei einer Definition, sondern bei einer konkreten Erscheinungsform der Skepsis einsetzt: Er untersucht den Skepsisbegriff der griechischen Antike, um dann mit überzeugenden Argumenten aufzeigen zu können, dass sich ein so verstandener Skeptizismus, für den die *εποχή*, die Urteilsenthaltung aus philosophischen Gründen, das entscheidende Kriterium ist,⁷⁵ in Qoh *nicht* findet.⁷⁶

⁶⁹ Vgl. Crenshaw, *Birth*, 4f.

⁷⁰ Vgl. Crenshaw, *Birth*, 5–15.

⁷¹ Vgl. Crenshaw, *Birth*, 11–15.

⁷² Crenshaw, *Birth*, 9–15, spricht in metaphorischer Sprache davon, dass die beiden Ströme zwei verschiedene Quellen („sources“) haben, am „Ende“ – wovon bleibt offen – aber zusammengefloßen seien („the two streams converge at decisive locations, and in the end both tributaries flow into the same reservoir“, ebd., 9). Wie das bei einer doch sehr unterschiedlichen Ausprägung von Skepsis konkret ausgesehen hat, bleibt ungeklärt. Unklar bleibt v.a. auch das Verhältnis von „Quelle“ und „Strom“, insbesondere, ob der „epistemological view“ als eine solche *Quelle* der Skepsis zu gelten hat (so ebd., 11) oder ob er nicht vielmehr genau Kennzeichen dieser Skepsis *ist* (so der Eindruck aus den Beispielen, ebd., 12–15). Wenn nämlich der „epistemological view“ lediglich Ursache (Quelle) von skeptischen Gedanken ist („an epistemological view which encourages skeptical thoughts“, ebd., 11), dann lässt sich die Frage nicht unterdrücken, worin genau die skeptischen Gedanken der beiden „Ströme“ sich letztlich dann unterscheiden.

⁷³ Anderson, *Scepticism*, 233; vgl. auch Anderson, *Considerations*, 290, wo Skeptizismus als „a basic doubt in sensory perception and epistemology“ umschrieben wird.

⁷⁴ Vgl. Barnes, *L'Ecclésiaste*, 103–114.

⁷⁵ Vgl. Barnes, *L'Ecclésiaste*, 103–108. Zum griechischen Skeptizismus s.u. (2.1.4).

Bereits diese wenigen Beispiele zeigen, wie verschieden der unscharfe Begriff Skepsis verwendet werden kann und in den einzelnen Forschungsbeiträgen auch verwendet wird. Nur wenige der Autoren scheinen sich dieses Problems überhaupt bewusst zu sein, setzen doch die meisten von ihnen ihr eigenes Verständnis von Skepsis ohne grosse Diskussion anderer Möglichkeiten absolut.

Ohne bereits mit eigenen Vorschlägen zum Umgang mit dem atl. Skeptizismus bzw. dem Begriff Skepsis in die Diskussion eintreten zu wollen – dies soll erst nach Abschluss dieses forschungsgeschichtlichen Überblicks geschehen⁷⁷ –, lässt sich eine erste, grundlegende Unterscheidung nach der obigen knappen Tour d'Horizon über verschiedene Beiträge zur atl. Skepsis doch bereits hier schon festhalten: Offenbar können zwei verschiedene Interessen die Frage nach einem atl. Skeptizismus leiten:⁷⁸ Einerseits ein „epistemologisches“, bei dem Skepsis als das verminderte Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit in den Blick rückt,⁷⁹ andererseits ein „kosmologisches“, bei dem es um das daraus resultierende verminderte Vertrauen in die Wirklichkeit geht.⁸⁰ Obwohl beide Formen der Skepsis miteinander

⁷⁶ „Sans doute y a-t-il un sens du mot ‚sceptique‘ selon lequel l'Ecclésiaste peut être appelé sceptique. Mais un tel sens n'a rien à faire avec le scepticisme philosophique, rien à voir avec le scepticisme grec“ (Barnes, *L'Ecclésiaste*, 114). Ein ähnliches Verfahren wie Barnes wählt auch *Dell*, die ebenfalls beim pyrrhonischen Skepsisbegriff einsetzt; offenbar fasst sie diesen aber weiter als Barnes, wenn sie sowohl die Gestalt Hiob als auch das Buch Hi (wie ähnlich auch Qoh) als in diesem Sinne skeptisch versteht (vgl. *Dell*, *Job*, 159–212).

⁷⁷ S.u. (2.1.4).

⁷⁸ Diese Unterscheidung lehnt sich an diejenige von Crenshaw, *Birth*, 9–15, an, der ebenfalls zwei verschiedene Arten von Skepsis unterscheidet: Einerseits eine theologische Skepsis, eine – durch die Wahrnehmung einer Diskrepanz zwischen Realität und Verheissung ausgelöste – Krise des Glaubens an Gott, und andererseits eine (in der Weisheit beheimatete) epistemologische Skepsis, den Verlust des Glaubens an den Menschen. Die konkreten Ausführungen von Crenshaw kommen der obigen Differenzierung sehr nahe, sein Modell wirft aber auf der Theorieebene einige Fragen auf, s.o. (Anm. 72).

⁷⁹ So neben Anderson, *Scepticism* (s.o.), auch *Michel*, Untersuchungen: „Qohelet ist also ein erkenntnistheoretischer Skeptiker. Er [...] hat den optimistischen Glauben an die Möglichkeiten des menschlichen Verstandes verloren: Der Mensch kann die Welt nie endgültig erfassen, sondern sich immer nur um ihre Erfassung bemühen“ (ebd., 7); vgl. in kritischer Auseinandersetzung mit Michel auch Lohfink, *הבל*-Ausage, 45–56.

⁸⁰ So neben von Rad, *Weisheit* (s.o.), und Pfeiffer, *Scepticism* (s.o., Anm. 62), auch *Murphy*, *Skeptiker*, 567–570 (der hauptsächlich im Blick auf das Gottesverständnis Qohelets nach dessen Skepsis fragt); *Priest*, *Humanism*, 319 (der die Definition von P.L. Berger übernimmt und Skeptizismus als „an intellectually articulated challenge to the ultimate legitimations of society; that is, a radical questioning of the religious, philosophical or ethical presuppositions upon which society rests“ versteht); *Peder-*

zu tun haben, die eine die andere bedingt, ist es unumgänglich, zwischen ihnen zu unterscheiden.

Am Ende dieses forschungsgeschichtlichen Überblicks über die Diskussion um einen atl. Skeptizismus können zwei Ergebnisse für die weitere Arbeit festgehalten werden: (1) Zum einen hat es sich gezeigt, dass der Begriff Skepsis auf sehr unterschiedliche Weise verwendet werden kann, wobei als erste grundlegende Unterscheidung zwischen einer „epistemologisch“ und einer „kosmologisch“ verstandenen Skepsis zu unterscheiden ist. (2) Zum anderen mahnen die grundsätzlichen methodischen Schwierigkeiten im Umgang mit dem Begriff Skepsis zur Vorsicht. Viele der Forschungsbeiträge sind Beispiele dafür, wie wenig sinnvoll es ist, einen – vorab definierten oder gar ungeklärt vorausgesetzten – Skepsisbegriff⁸¹ auf ein atl. Buch anzuwenden und in diesem nach Belegstellen zu suchen, die schon vorher festgelegten Kriterien entsprechen. Damit wird man weder dem Phänomen Skepsis noch den atl. Büchern gerecht.⁸²

b. Michael V. Fox

Die Diskussion um einen atl. Skeptizismus ist zum Glück nicht der einzige Widerhall, den Qohelets erkenntnisdiskutierenden Gedanken ausgelöst haben. Die intensivste Auseinandersetzung mit diesen Reflexionen um das menschliche Erkennen findet sich im Werk von Fox, der sich in mehreren Büchern und Aufsätzen mit „Qohelet’s Epistemology“ beschäftigt.⁸³ Unter „Epistemologie“ versteht er dabei nicht nur explizite Äußerungen über das Erkennen, sondern generell alle Vorstellungen im Umkreis der beiden Fra-

sen, Scepticisme (der zwischen einem griechischen und einem israelitischen Skeptizismus unterscheiden kann).

⁸¹ Zur grossen Bandbreite der möglichen Verwendungsweisen des Begriffs Skepsis bzw. Skeptizismus s.u. (2.1.4).

⁸² Neben den genannten Beiträgen, die sich mit einem – wie auch immer verstandenen – atl. Skeptizismus beschäftigen, gibt es einige andere, die im Titel von der Skepsis des Qohelet sprechen, diese Skepsis dann aber gar nicht oder nur in einem sehr pauschalen Sinn thematisieren; so etwa die Beiträge mit den klingenden Titeln „Kritische Individualität und wache Skepsis“ (Bohlen, Individualität); „Skepsis oder Furcht Gottes?“ (Fischer, Skepsis); „Theonome Skepsis und Lebensfreude“ (Müller, Skepsis).

⁸³ Vgl. Fox, *Time*, 71–86; Fox, *Qohelet*, 79–120; Fox, *Innerstructure*, 225–238; Fox, *Epistemology*, 137–155. Mit Ausnahme des Aufsatzes „The Innerstructure of Qohelet’s Thought“ ähneln sich diese Beiträge von Fox in hohem Masse, sind passagenweise wörtlich identisch. Im Folgenden soll daher jeweils auf den längsten und grundlegenden Beitrag im Qoheletkommentar von Fox („Qohelet and his Contradictions“) verwiesen werden und lediglich dann auf die anderen beiden Bezug genommen werden, wenn diese von der dortigen Darstellung abweichen.

gen, was man wissen kann und wie man etwas wissen kann.⁸⁴ Solche epistemologischen Vorstellungen stehen letztlich hinter jeder Äußerung, die etwas zu wissen beansprucht, werden innerhalb des AT aber nur in seltenen Fällen explizit offen gelegt.⁸⁵ So etwa in Qoh, in dem – Fox betont dies als einer der wenigen zu Recht – das Problem des Erkennens eines der zentralen Themen (oder sogar das zentrale Thema überhaupt) ist.⁸⁶

Obwohl auch Fox das Erkennen/Wissen bzw. die Epistemologie als Problem ansprechen kann,⁸⁷ macht er – anders als die vorliegende Arbeit – nicht dieses Problem-bewusstsein zum Ausgangs- bzw. Mittelpunkt seiner Untersuchungen, sondern setzt von Anfang an breiter an und erklärt die gesamte Epistemologie Qohelets zu seinem Untersuchungsgegenstand. Neben den expliziten Aussagen über das Erkennen rücken für ihn damit gleichermassen auch implizitere Hinweise auf epistemologische Vorstellungen, insbesondere die Art, wie solche Erkenntnisse präsentiert werden, ins Zentrum der Aufmerksamkeit: „Thus his epistemology must be in part accessible from his statements about knowledge as well as from his description of his procedure and the way he argues for and presents his conclusions.“⁸⁸

Ein Vergleich von Qoh mit der älteren Weisheit führt Fox zu seiner Hauptthese, dass sich Qohelet von seinen Vorgängern weniger in den konkreten Inhalten, als vielmehr in seiner Epistemologie grundlegend unterscheidet;⁸⁹ anders als bei anderen Weisheitsschriften sei seine Epistemologie von Grund auf empirisch („essentially empirical“): Erfahrung sei hier die grundlegende Quelle der Erkenntnis, die sowohl der Wissenserweiterung als

⁸⁴ Vgl. die Umschreibung bei Fox, Qohelet, 79: „Epistemology asks: what can we know and how do we know it?“ Diese beiden Fragen entsprechen denjenigen nach den Grenzen und den Quellen von Erkenntnis, s.o. (1.3.2.a).

⁸⁵ S.o. (1.2.2.b und 1.3.2.a). Fox prägt hier den Begriff der „latenten Epistemologie“, vgl. Fox, Qohelet, 79.

⁸⁶ In den Formulierungen von Fox ist eine interessante Verschiebung festzustellen: Während das „problem of knowledge“ in seinem Kommentar (Fox, Qohelet, 79) lediglich „one of the central concerns of his book“ ist, doppelt er in seinem jüngsten Buch (Fox, Time, 71) mit dem Nachsatz „in a sense, the central one“ nochmals nach und erklärt das Erkenntnisproblem zum Hauptthema des ganzen Buchs.

⁸⁷ Vgl. Fox, Qohelet, 79.

⁸⁸ Fox, Qohelet, 79. Diese Unterscheidung von Fox ist mit der im Einleitungsteil vorgenommenen Unterscheidung von expliziten und impliziten Hinweisen auf ein Problembewusstsein (s.o., 1.3.2.b) zwar verwandt, im Verständnis der impliziten Hinweise aber nicht identisch: Fox geht es neben den expliziten Aussagen über das Erkennen um die Art, wie diese Erkenntnisse bzw. der Weg zu ihnen präsentiert werden. Ob und wie weit dieses „epistemologische Selbstporträt“ auch der Realität entspricht, ob Qohelets Darstellung mit seinem tatsächlichen Vorgehen übereinstimmt, interessiert ihn dabei nicht.

⁸⁹ So in der Zusammenfassung, Fox, Qohelet, 120: „Qohelet undoubtedly differs from other Wisdom texts in many ways, more radically, I believe, in his epistemology than in his specific conclusions.“

auch der Überprüfung der Gültigkeit schon bestehender traditioneller Wissensinhalte diene.⁹⁰

Zum Schutz seiner These vor allfälligen Missverständnissen nimmt Fox zwei der zu erwartenden kritischen Einwände gleich selbst vorweg, um sie durch klärende Verdeutlichungen als nichtig erweisen zu können. (1) Einerseits räumt er unumwunden ein, dass nicht jede der Aussagen in Qoh „empirisch“ ist, dass sich auch in diesem Buch manches Wissen findet, das nicht aus der Erfahrung stammt und damit apriorischen Charakter hat. Dennoch bleibt es s.E. durchaus gerechtfertigt, Qohelets Epistemologie als empirisch zu bezeichnen, da sich diese von ihrer eigenen epistemologischen Konzeption her dezidiert einer empirischen Methodologie verpflichtet fühlt, auch wenn diesem Anspruch in der konkreten Ausführung nicht immer bis ins Letzte gerecht wird. Darüber hinaus spiegelt sich dieser empirische Ansatz nach Fox auch in dem im ganzen Buch beobachtbaren Verständnis von Erkenntnis („knowledge“).⁹¹ (2) Umgekehrt sind aus demselben Grund die vereinzelt empirischen Aussagen, die in der älteren Weisheitsliteratur zu finden sind, für Fox – entgegen einem Grossteil der Forschung – kein Argument dafür, auch die Epistemologie der Vorgänger Qohelets als empirisch zu bezeichnen. Auch hier verweist er auf das „epistemologische Selbstporträt“, das im Fall der älteren Weisheit keinerlei Hinweise auf eine empirische Methodologie enthält: Hinweise auf eigene Beobachtungen und Erfahrungen bleiben hier die seltene Ausnahme, dienen allenfalls didaktischen Zwecken, haben aber nirgends die Funktion, die Zuverlässigkeit einer Aussage zu garantieren.⁹²

Nach diesem kurzen Überblick über Fox' Hauptthese soll seine Argumentation im Folgenden noch etwas genauer betrachtet werden, da er der Einzige ist, der dem Thema Erkenntnis in Qoh eine ausführlichere Untersuchung widmet, und in diesem zweiten Hauptteil damit auch Hauptgesprächspartner ist. Fox beginnt⁹³ seine Darstellung mit einer kurzen Problemformulierung, in der er den Begriff „epistemology“ klärt und die methodischen Wege aufzeigt, über die eine bestimmte Epistemologie fassbar wird (s.o.). In Qoh spielt das Thema Erkenntnis offenbar eine wichtige Rolle und wird explizit reflektiert, auch wenn Qohelets Epistemologie nicht systematisch ist und ihm manchmal auch das notwendige Vokabular fehlt, gewisse Sachverhalte zu differenzieren.⁹⁴

Bevor diese Epistemologie Qohelets aber genauer untersucht werden kann, bedarf es nach Fox einer generellen Klärung des entsprechenden Vokabulars, insbesondere einer Klärung des Wortes חכמה bzw. der Derivate von ידע, בין und מצא. Bei חכמה (und ähnlich auch bei בינה, תבונה und דעת) unterscheidet er zwei Grundaspekte, die im Hebräischen aber zusammengehören und nicht zu trennen sind: (1) חכמה als Verstand

⁹⁰ So z.B. in der Formulierung der Hauptthese, Fox, Qohelet, 80.

⁹¹ Vgl. Fox, Qohelet, 85f.

⁹² Vgl. Fox, Qohelet, 90–92.

⁹³ Die folgende Darstellung folgt in der Abfolge derjenigen von Fox, Qohelet.

⁹⁴ Vgl. Fox, Qohelet, 79f.

(„reason“), als die Fähigkeit bzw. das Instrument, Dinge zu verstehen. (2) חכמה als das Wissen selbst, das weitergeben bzw. erworben werden kann. Fox betont, dass alle diese Begriffe – anders als in anderen Bereichen atl. Literatur, in denen auch andere Bedeutungen anzutreffen sind – in der Weisheitsliteratur stets ein Wissen um den Willen Gottes (Zusammenhang von Tun und Ergehen, Prinzipien eines „guten“ Lebens) bzw. die Fähigkeit, ein solches Wissen zu erwerben, bezeichnen.⁹⁵ In seiner jüngsten Darstellung der Epistemologie Qohelets erweitert Fox den entsprechenden Abschnitt über die Terminologie und differenziert in Qohelets Verwendung von חכמה die drei Aspekte Scharfsinn („ingenuity“), praktische Intelligenz („good sense“) und rationaler Intellekt („rational intellect“). Dass Qohelet auch den rationalen Intellekt, der bei zielgerichteten Untersuchungen bzw. Forschungen eine Rolle spielt und der Herleitung neuer Wahrheiten dient, zur חכמה zählt, erachtet Fox als eine nur bei ihm zu beobachtende Besonderheit.⁹⁶

Der nächste und ausführlichste Teil ist der Methode und Theorie von Qohelets Epistemologie gewidmet, wobei Fox zwischen der Erkenntnisgewinnung („How knowledge is gained“) einerseits und der Mitteilung dieser Erkenntnisse („Reporting discoveries“) andererseits unterscheidet, den vorausgesetzten Wissensbegriff („The ontology of knowledge“) untersucht und auf die begrenzte Reichweite des Erkennens („The scope of wisdom“) zu sprechen kommt. Aufschlussreich für Qohelets Vorstellungen über die Erkenntnisgewinnung ist zunächst sein in 1,12–18 und 2,1–3 beschriebenes Vorgehen, durch das er neue Einsichten gewinnen will („Procedure of discovery“): Mit Hilfe der חכמה will er die Welt erforschen. Beobachtungen und Erfahrungen sowie die Intelligenz, die nach neuen Erkenntnissen sucht und die gemachten Beobachtungen interpretieren kann, spielen dabei eine wichtige Rolle, nie aber wird auf das überlieferte Wissen der Vorfahren verwiesen. Dieser von Qohelet eingeschlagene heuristische Weg zur Erkenntnis, der die Erfahrung als Quelle der Erkenntnis herausstellt, ist für Fox revolutionär.⁹⁷ Neben diesem Verfahren weist auch die Argumentation („Argumentation“) in dieselbe Richtung: Nicht immer zwar unterstützt Qohelet seine Erkenntnisse durch Argumente, wenn er aber solche heranzieht, sind sie immer experimenteller Natur. So wenn er sich selbst als Zeugen der Wahrheit seiner Aussagen herausstellt („testimony“) oder wenn er auf allgemeinmenschliche Erfahrungen verweist, um deren Gültigkeit zu untermauern („validation“). Fox betont, dass es zur Bestimmung von Qohelets Vorstellungen über das Erkennen in erster Linie relevant ist, wie er selbst sein eigenes Vorgehen sieht bzw. darstellt, sein konkretes Vorgehen (und damit auch die Schlüssigkeit seiner Argumentation) aber von untergeordneter Bedeutung ist: „His argumentation is, however, significant because of what it *attempts* to do: to prove the propositions of wisdom from experiential evidence.“⁹⁸ Ein Vergleich schliesslich mit der übrigen atl. Weisheitsliteratur zeigt, dass dieser empirische Weg zu neuen Erkenntnissen eine Besonderheit Qohelets ist, die ihn von der übrigen Weisheitsliteratur unterscheidet (s.o.).⁹⁹

Auch in der Art, wie die gemachten Erkenntnisse mitgeteilt werden, unterscheidet sich Qohelet von der übrigen Weisheitsliteratur. Fox zeigt, wie Qohelet diese Berichte sehr

⁹⁵ Vgl. Fox, Qohelet, 80–85.

⁹⁶ Vgl. Fox, Time, 73–75.

⁹⁷ Vgl. Fox, Qohelet, 86–88.

⁹⁸ Fox, Qohelet, 89. Zur Argumentation insgesamt vgl. Fox, Qohelet, 88f.

⁹⁹ Vgl. Fox, Qohelet, 90–92.

oft introspektiv gestaltet, d.h. berichtet, was er „gesehen“, „gefunden“ bzw. „erkannt“ hat und dabei sein eigenes „Selbst“ zwischen sich und den Leser schiebt.¹⁰⁰

Unterschiede zwischen Qohelet und der übrigen Weisheitsliteratur weist Fox auch in der „Ontologie des Wissens“ auf. Bei Qohelet findet er eine Vorstellung von Wissen bzw. Erkenntnis als Zusammenspiel aus Denken und Entdeckung („product of thought and discovery“) bzw. Wahrnehmung („perception“), niemals aber diejenige einer selbstständigen Grösse. Der Anspruch der Weisheit wird dadurch radikal relativiert; keine vom Menschen unabhängige Grösse kann mehr als Garant für die Wahrheit einzelner Erkenntnisse in Anspruch genommen werden. Die hier zum Ausdruck kommende Skepsis Qohelets ist nach Fox radikal, weil sie nicht Erkenntnisse anderer Leute betrifft, sondern das Erkennen als solches.¹⁰¹ Damit entfällt auch die Möglichkeit, auf die Erkenntnisse früherer Generationen als Quelle der eigenen Erkenntnis zu weisen; die eigene Erfahrung gewinnt an Bedeutung.¹⁰²

Relativ ausführlich kommt Fox sodann auf die Bereiche zu sprechen, in denen Erkenntnisse nach Qohelet überhaupt möglich bzw. auf diejenigen, in denen sie eben nicht möglich sind. Anders als die übrige Weisheitsliteratur betont Qohelet deutlich die Grenzen und die Verletzlichkeit der Weisheit. Fox unterscheidet in seiner Darstellung die beiden Bereiche „knowledge of the future“ und „understanding of life“, die für Qohelet beide eine Grenze des Erkennens darstellen. Die Betonung der Zukunft als Grenze des Erkennens versteht Fox als Bestreitung eines sicheren, spezifischen Wissens um zukünftige Ereignisse, diejenige der Unmöglichkeit, das Leben zu verstehen, als Hinweis auf die Nichterkennbarkeit des Willens Gottes. Beides geschieht s.E. nicht mit der Absicht, andere weisheitliche Position zu kritisieren, sondern aus Selbstschutz.¹⁰³

Nach diesen Erwägungen zur Methode und Theorie von Qohelets Epistemologie kommt Fox auf die Pragmatik der Weisheit zu sprechen („What good is wisdom? The pragmatic of wisdom“). Über der Betonung von Grenzen der Weisheit darf s.E. nämlich nicht übersehen werden, dass Qohelet auch viel Positives zu berichten weiss und an einem relativen Wert der Weisheit festhält. Allerdings gehört das Glück nicht zu den Gaben der Weisheit, diese kann vielmehr Ursache von Unglück bzw. Enttäuschung sein.¹⁰⁴

In einem letzten Kapitel geht Fox der Frage nach, mit welcher Absicht Qohelet überhaupt von dieser Weisheit spricht („The wisdom imperative“), die ja nicht immer nur angenehm ist; offenbar aber spürt Qohelet den weisheitlichen Imperativ, der ihn dazu treibt, von der Weisheit zu sprechen, um den Menschen die Augen zu öffnen für das, was um sie herum geschieht. „Qohelet believes that it is better to live with open eyes, whatever one may see.“¹⁰⁵

Fox hat als Erster die zentrale Rolle des Erkenntnisthemas in Qoh erkannt und mit seinen Untersuchungen entscheidende Impulse zum Verständnis von Qohelets Epistemologie gegeben. Wenn im Folgenden einige kritische

¹⁰⁰ Vgl. Fox, Qohelet, 92–94.

¹⁰¹ Diesem Aspekt räumt Fox in seinem jüngsten Aufsatz mehr Gewicht ein als in den beiden älteren Darstellungen, vgl. Fox, Time, 85f.

¹⁰² Vgl. Fox, Qohelet, 94–100.

¹⁰³ Vgl. Fox, Qohelet, 100–112.

¹⁰⁴ Vgl. Fox, Qohelet, 112–117.

¹⁰⁵ Fox, Qohelet, 117.

Anfragen gestellt werden, dann wollen diese das grosse Verdienst, das er sich durch seine Arbeiten erworben hat, keineswegs schmälern, sondern lediglich einige Punkte benennen, an denen ein Weiterdenken lohnenswert erscheint.

Eine erste Anfrage betrifft die Rolle, die den expliziten Aussagen Qohelets über das Erkennen zukommt. Fox nennt diese „statements about knowledge“ in seinen methodologischen Vorüberlegungen an erster Stelle. Sie bilden s.E. zusammen mit Qohelets Beschreibungen seines eigenen Wegs zu neuen Erkenntnissen und der Art seiner Argumentation die Basis der Rekonstruktion der Epistemologie, die hinter diesem Buch steht. In Fox' konkreten Durchführung dieser Rekonstruktion aber spielen diese expliziten Aussagen Qohelets eine eher untergeordnete Rolle, kommen erst gegen Ende, im Kapitel über die begrenzte Reichweite des menschlichen Wissens, zur Sprache und werden auch dort nur in einem generellen Überblick behandelt. Die einmalige Chance, dass Qohelet in diesem Buch selbst *über* das Erkennen spricht und darüber reflektiert, wo sich beim Erkennen Probleme ergeben können, wird durch dieses methodische Vorgehen zu wenig genutzt. Sinnvoller scheint es demgegenüber, bei diesen expliziten Aussagen bzw. Problemformulierungen Qohelets anzusetzen, diese sorgfältig zu analysieren und so zum Ausgangspunkt der Rekonstruktion seiner Vorstellungen über das Erkennen zu machen.

Eine ungleich grössere Rolle als diese expliziten Aussagen *über* das Erkennen spielt in der Darstellung von Fox das „epistemologische Selbstporträt“ Qohelets, die Art, wie er selbst sein methodisches Vorgehen bzw. seinen Weg zu neuen Erkenntnissen, darstellt. Tatsächlich ist diese Selbstdarstellung Qohelets von grösster Bedeutung für die Rekonstruktion seiner Vorstellungen über das Erkennen. Trotzdem aber darf dieses „epistemologische Selbstporträt“ auch nicht überbewertet werden, sondern muss in zweierlei Hinsicht kritisch – kritischer als dies bei Fox geschieht – befragt werden: Zunächst gilt es, die Funktion des „Ich“, das sich nicht nur in diesen Beschreibungen, sondern im ganzen Buch so dominant zu Wort meldet, zu klären. Qohelet spielt ja offenbar damit, wenn er in diesem „Ich“ z.T. auch einem fiktiven König Stimme verleiht. Vor der Analyse der Inhalte der einzelnen Abschnitte muss daher vorab ganz allgemein die Rolle dieses „Ich“ geklärt werden.¹⁰⁶ Weiter verdient auch die Frage nach allfälligen Divergenzen zwischen der Selbstdarstellung Qohelets und seinem tatsächlichen Vorgehen, wie es sich mehr indirekt in anderen seiner Aussagen spiegelt, Beachtung. Solche Divergenzen sind wertvolle Hinweise auf Schwierigkeiten Qohelets im Umgang mit dem Erkennen und sollten entsprechend ausgewertet werden.

¹⁰⁶ Bei Fox wird das „Ich“ in der sog. „Königstravestie“ nur ganz am Rande erwähnt und kaum berücksichtigt.

Eine letzte Anfrage betrifft das Verhältnis von Qoh zur älteren Weisheitsliteratur. Fox betont in seinen Untersuchungen beinahe ausschliesslich den Unterschied zwischen Qohelet und seinen Vorgängern und zeichnet Qohelets empirische Epistemologie als absolut revolutionär. Diese Beurteilung hängt eng zusammen mit seiner Konzentration auf das sich in den jeweiligen Schriften zeigende „epistemologische Selbstporträt“. Durch die oben geäusserte Kritik an dieser etwas zu einseitigen Gewichtung dieser Selbstdarstellungen ergibt sich die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Qohelet und seinen Vorgängern nochmals neu zu beleuchten und etwas gezielter zu fragen, wo genau die Unterschiede, wo aber auch Gemeinsamkeiten in den jeweiligen Vorstellungen über das Erkennen liegen. Weiter verdient – bei der sicherlich nicht zu bestreitenden Neuartigkeit des Ansatzes von Qohelet – auch die Frage Beachtung, welches die Gründe und Ursachen waren, die ihn dazu bewegt haben, so ausführlich über das Erkennen zu reflektieren und die ihm vorgegebene Epistemologie zu erneuern.

c. J.L. Crenshaw und M.P. Sciumbata

Fox hat als Erster auf die Wichtigkeit des Themas Erkenntnis im Denken Qohelets aufmerksam gemacht, seine Arbeiten haben die Erforschung von Qohelets Vorstellungen über das Erkennen entscheidend vorangetrieben; wer immer sich mit diesen auseinander setzt, kommt an Fox nicht vorbei. Trotzdem aber bleibt seine These vom revolutionären Charakter der empirischen Epistemologie Qohelets nicht unbestritten. Widerspruch wird insbesondere in den Arbeiten von Crenshaw und Sciumbata laut.¹⁰⁷

Crenshaw ist neben Fox derjenige, der sich – auch über die Skeptizismusfrage hinaus – am intensivsten mit dem Thema Erkenntnis in Qoh bzw. dem AT auseinander setzt.¹⁰⁸ Im Rahmen einer breiter angelegten Untersuchung des Erziehungswesens im Alten Israel und den verschiedenen dabei beobachtbaren Möglichkeiten, neues Wissen zu erwerben, stösst *Crenshaw* immer wieder auch auf Qohelets Vorstellungen über das Erkennen. Qohelet unterscheidet sich s.E. von anderen biblischen Weisen nur graduell und ist daher weniger revolutionär als manche – gemeint ist wohl insbesondere Fox – meinen.¹⁰⁹ Da Qohelet wie seine Vorgänger in hohem Masse auf ein apriorisches Wissen zurückgreift, kann seine Epistemologie nicht als empi-

¹⁰⁷ Beide setzen sich explizit mit Fox auseinander und drücken trotz aller Kritik ihre Bewunderung an seinem Entwurf aus, vgl. *Crenshaw, Understanding*, 205f Anm. 1; *Sciumbata, Peculiarità*, 236.

¹⁰⁸ Allgemein zu *Crenshaws* Beitrag zur atl. Erkenntnisthematik und zur Skeptizismusfrage s.o. (1.1.2.b und 2.1.3.a).

¹⁰⁹ Vgl. *Crenshaw, Understanding*, 224.

risch bezeichnet werden, auch wenn er selbst, in der Darstellung seines eigenen Wegs zu neuem Wissen, diesen Eindruck vermittelt.¹¹⁰

Bereits in seinem Aufsatz „The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature“ beschäftigt sich Crenshaw mit der Erkenntnisfrage und unterscheidet unterschiedliche Wege zu neuem Wissen.¹¹¹ Ausgangspunkt ist für ihn die Beobachtung, dass innerhalb der gesamten atl. und altorientalischen Weisheitsliteratur Reflexionen über den Lernprozess, über die Wege zu neuem Wissen, fehlen. Dass er dabei – zumindest mit der Bemerkung „not a whisper about the acquisition of knowledge is heard“¹¹² – etwas dramatisiert, ist er sich als Kenner von Qoh wohl selbst bewusst, auf jeden Fall ist er dann im Fortgang des Aufsatzes ja durchaus in der Lage, gestützt auf Textbeobachtungen unterschiedliche Erkenntniswege zu unterscheiden. Drei verschiedene Wege führen s.E. zu neuem Wissen: eigene Beobachtungen („Observation of Nature and Human Behavior“), Tradition („Analogy: Creed and Reality“) und unmittelbare Offenbarung („Encounter with the Transcendent One“).¹¹³

In seinem jüngsten Buch „Education in Ancient Israel“ versucht Crenshaw, aus diesem und anderen Aufsätzen ein Gesamtbild des atl. Erziehungswesen zu skizzieren.¹¹⁴ Sein Hauptinteresse gilt dabei der Frage nach der Art und Weise, in der sich der Lernprozess vollzog, und nach der Reichweite des Erkennens.¹¹⁵

Interessanter noch als dieses – in manchem doch sehr allgemein bleibende – Buch ist Crenshaws Aufsatz „Qohelet’s Understanding of Intellectual Inquiry“.¹¹⁶ In den drei Teilen „Asking Pertinent Questions“, „The Acquisition of Knowledge“ und „Limits to Knowledge“ stehen Qohelets Vorstellungen über das Erkennen im Zentrum des Interesses. Ziel des Aufsatzes ist es, einige für die Diskussion um Qohelets Epistemologie fundamentale Prinzipien zu bestimmen, die weisheitliche Terminologie rund um den Lernprozess zu untersuchen und die von Qohelet festgestellten Grenzen des Erkennens zu benennen.¹¹⁷ Interessant im ersten Teil, in dem Crenshaw einige „pertinent questions“ stellt,¹¹⁸ ist für die hier diskutierte Fragestellung insbesondere der Abschnitt C, in dem es um die Frage geht, ob Qohelet ein empirischer Denker war. Crenshaw referiert hier explizit Fox’ These von der empirischen Epistemologie Qohelets und kritisiert sie mit dem Hinweis auf all das Wissen, das Qohelet nicht aus der Erfahrung haben kann: „The simple truth ist that Qoheleth accepted an astonishing variety of transmitted teachings without submitting them to the test of experience.“¹¹⁹ Obwohl Fox seine These ja durch die explizite Beschränkung auf Qohelets „Selbstporträt“ gegen solche Kritik immun gemacht hat,¹²⁰ ist der Einwand Crenshaws berechtigt – wenn Theorie

¹¹⁰ Vgl. Crenshaw, Understanding, 212f.

¹¹¹ Vgl. Crenshaw, Acquisition, 292–299.

¹¹² Crenshaw, Acquisition, 292.

¹¹³ Vgl. Crenshaw, Acquisition, 295–299.

¹¹⁴ Vgl. Crenshaw, Education; zu einzelnen für die (allgemein atl.) Erkenntnisthematik wichtigen Aufsätzen/Kapiteln aus diesem Buch s.o. (1.1.2.a und 1.1.2.b).

¹¹⁵ Vgl. Crenshaw, Education, viii.

¹¹⁶ Vgl. Crenshaw, Understanding, 205–224.

¹¹⁷ Vgl. Crenshaw, Understanding, 208.

¹¹⁸ Vgl. Crenshaw, Understanding, 208–215.

¹¹⁹ Crenshaw, Understanding, 213.

¹²⁰ S.o. (2.1.3.b).

(„Selbstporträt“) und Praxis der Epistemologie Qohelets so weit auseinander klaffen, kann sie über die Theorie allein adäquat nicht bestimmt werden. Im zweiten Teil seines Aufsatzes untersucht Crenshaw die Terminologie, die im Zusammenhang mit dem Lernprozess gebraucht wird.¹²¹ Zu Recht betont er, dass eine solche Untersuchung für die Bestimmung der Vorstellungen über das Erkennen sehr aufschlussreich sein kann. Bei Qoh weist das verwendete Vokabular auf die Wichtigkeit eigener Beobachtungen und Untersuchungen, aus denen man durch Reflexionen Erkenntnisse „finden“ bzw. „erkennen“ kann. Das Suchen wird in Qoh 3,6 sogar als Grundgegebenheit des Menschseins genannt. Im dritten Teil des Aufsatzes schliesslich kommt Crenshaw auf die dem Erkennen gesetzten Grenzen zu sprechen.¹²² Er zeigt auf, wie Qohelet, aber auch andere atl. Weise wie der Verfasser von Hi, immer wieder dezidiert auf die Erkenntnisgrenzen verweisen, an die alle menschlichen Bemühungen um rationale Durchdringung der Welt früher oder später stossen. In einer kurzen Zusammenfassung am Schluss des Aufsatzes kann Crenshaw als Fazit aus seiner Untersuchung festhalten, dass sich Qohelet von anderen atl. Weisen nur graduell unterscheidet und daher kaum der epistemologische Revolutionär ist, für den ihn manche halten.¹²³

Crenshaws Anliegen, die Kontinuität zwischen der Epistemologie Qohelets und derjenigen seiner Vorgänger aufzuzeigen, ist als Korrektur der These von Fox sicherlich berechtigt und notwendig. Seine methodologischen Einwände entsprechen der oben geäusserten Kritik an einer zu einseitigen Konzentration auf Qohelets „Selbstporträt“. Trotz überzeugendem methodischem Ansatz aber bleibt Crenshaws Rekonstruktion von Qohelets Vorstellungen über das Erkennen sehr allgemein und wird damit oft unpräzise. Im Bemühen, die Gemeinsamkeiten zwischen Qoh und der übrigen atl. Weisheitsliteratur aufzuzeigen, werden viele pauschale Beschreibungen in Kauf genommen, die letztlich weder Qoh noch der übrigen Weisheitsliteratur gerecht werden.

Differenzierter ist hier der Beitrag von *Sciumbata*. In ihrem Aufsatz „Peculiarità e motivazioni della struttura lessicale dei verbi della ‚conoscenza‘ in Qohelet“¹²⁴ versucht sie, eine Geschichte der hebräisch-biblischen Epistemologie („una storia dell’epistemologia ebraico-biblica“)¹²⁵ zu skizzieren. In dieser Geschichte beobachtet Sciumbata einen zweimaligen Wandel: Aus einer ursprünglich empirisch-induktiven Epistemologie wurde im weisheitlichen Bereich eine mehr traditionsbezogene, gegen die dann wiederum Agur (Prov 30), der Verfasser von Hi und v.a. Qohelet ihre Kritik laut werden liessen und erneut einen empirisch-induktiven Weg zur Erkenntnis propagierten.¹²⁶

¹²¹ Vgl. Crenshaw, *Understanding*, 215–221.

¹²² Vgl. Crenshaw, *Understanding*, 221–224.

¹²³ Vgl. Crenshaw, *Understanding*, 224.

¹²⁴ Vgl. Sciumbata, *Peculiarità*, 235–249.

¹²⁵ So der Untertitel, vgl. Sciumbata, *Peculiarità*, 235.

¹²⁶ Vgl. Sciumbata, *Peculiarità*, 249.

Sciumbata stützt ihre Rekonstruktion der sich wandelnden Vorstellungen über das Erkennen in erster Linie auf semantische Untersuchungen des entsprechenden Wortfeldes. Sie beginnt ihren Aufsatz mit einem generellen Überblick über die Verben des Erkennens, wobei sie zwischen einer gnoseologischen, einer methodologischen und einer pragmatischen Dimension unterscheidet und die verschiedenen Verben in die entsprechenden Kategorien einordnet.¹²⁷ Den Begriff der „latenten Epistemologie“ von Fox aufnehmend,¹²⁸ versucht sie in einem zweiten Kapitel, über Beobachtungen zum Wortfeld die dahinter stehenden Vorstellungen über das Erkennen näher zu bestimmen.¹²⁹ Insbesondere Beobachtungen zur Verwendung des Verbs *יָדַע* führen sie zum Schluss, dass die atl. Epistemologie empirisch-induktiver Art ist. In einem dritten Kapitel weist Sciumbata auf Stimmen im weisheitlichen Schrifttum des AT, die von dieser empirisch-induktiven Methode abweichen und das Erkennen weniger durch eigene Erfahrungen, als vielmehr durch die Tradition ermöglicht sehen.¹³⁰ Sie findet diese Traditionalisten („i tradizionalisti“) und Orthodoxen („gli ortodossi“) in Prov und in den Reden der Freunde in Hi. Doch bei diesem ersten Wandel in der atl. Epistemologie ist es nach Sciumbata nicht geblieben: Agur, der Autor von Hi und Qohelet haben gegen diese traditionsbezogene Epistemologie Widerspruch angemeldet und erneut einen empirisch-induktiven Weg zur Erkenntnis vertreten. Da Qohelet als Einziger diesen Widerspruch auch explizit ausformuliert hat, geht Sciumbata seinen Vorstellungen über das Erkennen in den beiden letzten Kapiteln ihres Aufsatzes genauer nach.¹³¹ Ein Vergleich des in Qoh verwendeten Vokabulars zur Beschreibung von Erkenntnisvorgängen mit dem entsprechenden Wortfeld des nachexilischen Schrifttums zeigt ihr, dass die in Qoh beobachtbare Stossrichtung keine allgemeine Tendenz dieser Zeit, sondern eine Besonderheit dieses speziellen Buchs ist. Mit seinem betonten Hinweis auf die Notwendigkeit eigener Erfahrungen und Forschungen knüpft Qohelet wieder an die ursprünglich empirisch-induktive Epistemologie an; die von ihm propagierte Epistemologie ist damit nicht revolutionär, sondern kehrt im Gegenteil zu den ursprünglichen atl. Vorstellungen über das Erkennen zurück.

Anders als Crenshaw gibt Sciumbata mit ihrer Analyse Fox in seiner Beschreibung der Epistemologie Qohelets als empirisch grundsätzlich recht; sie unterscheidet sich von ihm aber in der Beurteilung der Neuartigkeit dieses empirisch-induktiven Ansatzes. Ihr Aufsatz ist v.a. in methodologischer Hinsicht sehr bereichernd, weil sie darin demonstriert, wie allein über den Wortgebrauch auch eine lediglich „latente Epistemologie“ fassbar gemacht werden kann. Allerdings muss sich auch Sciumbata die – allerdings erst zwei Jahre *nach* ihrem Aufsatz formulierten – Einwände Crenshaws gegen die Bezeichnung der Epistemologie Qohelets als empirisch und seinen Hinweis auf ein apriorisches Wissen in dessen Reflexionen gefallen lassen. Auch bei ihr ist es letztlich wohl die Konzentration auf lediglich eine der methodi-

¹²⁷ Vgl. Sciumbata, *Peculiarità*, 236–239.

¹²⁸ S.o. (2.1.3.b mit Anm. 85).

¹²⁹ Vgl. Sciumbata, *Peculiarità*, 239–242.

¹³⁰ Vgl. Sciumbata, *Peculiarità*, 242–244.

¹³¹ Vgl. Sciumbata, *Peculiarità*, 244–249.

schen Möglichkeiten zur Eruierung einer Epistemologie, die zu einer etwas zu einseitigen Beschreibung derselben führt.

d. Zusammenfassendes Fazit

Der Überblick über die Forschungsgeschichte zur Epistemologie Qohelets hat gezeigt, dass seine Vorstellungen über das Erkennen sehr kontrovers beurteilt werden: Bereits in der Frage der Methodik, mit deren Hilfe solche Vorstellungen überhaupt erst greifbar gemacht werden können, herrscht keine Einigkeit, vielmehr sind unterschiedlichste methodische Zugänge zu beobachten.¹³² Noch geringer ist der Konsens in der konkreten Beurteilung von Qohelets Vorstellungen; die Urteile über diese scheinen sich z.T. geradezu diametral zu widersprechen.

Generell scheint es in vielen Beiträgen in erster Linie darum zu gehen, Qohelets Position in der Frage nach dem Erkennen einer bereits bekannten „Richtung“ zuzuordnen. Seine Vorstellungen über das Erkennen werden dabei nur selten ausführlich analysiert bzw. beschrieben, eine adäquate Bezeichnung dieser Vorstellungen scheint im Vordergrund des Interesses zu stehen und weitere Untersuchungen hinfällig zu machen. Allerdings zeigt die grosse Vielfalt – man könnte auch von Widersprüchlichkeit reden – der Bezeichnungen von Qohelets Epistemologie, dass diese sehr stark von jeweils vorgegebenen Definitionen der entsprechenden Richtungen abhängen. Nicht die Vorstellungen Qohelets spielen dabei die entscheidende Rolle, sondern der Blickwinkel und das Verständnis des jeweiligen Betrachters, der schaut, ob sich seine Vorstellungen einer bestimmten epistemologischen Position im atl. Text wiederfinden.

Am häufigsten werden dabei die beiden Fragen diskutiert, ob Qohelet ein Skeptiker bzw. ob er ein Empiriker war; diese können unabhängig voneinander erörtert werden und sind nicht als Alternativen zu verstehen.¹³³ Da beide diese Fragen in der Forschung teils positiv, teils negativ beantwortet werden, scheint es notwendig, die dabei zur Diskussion stehenden Begriffe zu klären.

2.1.4 Begriffsklärungen und methodologische Konsequenzen

Was bereits die sehr kontroversen Urteile über Qohelets Epistemologie in der Forschungsgeschichte vermuten liessen, wird durch einen Blick auf die

¹³² V.a. wird in den verschiedenen Forschungsbeiträgen Unterschiedliches zur Basis der Analyse von Qohelets Vorstellungen über das Erkennen bestimmt: Qohelets Wahrnehmung der Wirklichkeit, Qohelets Aussagen über das Erkennen, Qohelets Darstellungen seines eigenen Erkenntniswegs, Qohelets Vokabular aus dem erkenntnisdiskutierenden Wortfeld.

¹³³ Empirismus und Skeptizismus haben nicht nur bei Qohelet, sondern generell eine gewisse Affinität zueinander, vgl. etwa Gatzemeier, Skeptizismus, 823; Burian, Empirismus, 151.

Begriffsgeschichte der Wörter Skeptizismus und Empirismus bestätigt: Beide diese Begriffe sind alles andere als eindeutig und können sehr unterschiedlich verwendet werden.

Für den Begriff *Skeptizismus* bringt das bereits der erste Satz des entsprechenden Artikels im Historischen Wörterbuch der Philosophie in aller Deutlichkeit zum Ausdruck: „Der Gebrauch der Wörter ‚Skeptiker‘, ‚skeptisch‘ und ‚Skeptizismus‘ [...] ist in den modernen Sprachen vielfältig.“¹³⁴ Anfänglich bezeichnete der Begriff Skepsis generell jede sorgfältige Untersuchung, alle Philosophen waren Skeptiker. Später wurde er zur üblichen Bezeichnung der Schule des Pyrrhon von Elis (ca. 360–270 v.Chr.).¹³⁵ Skeptische Vorstellungen finden sich aber etwa auch bei Xenophanes, der bestritt, dass man über die Götter ein sicheres Wissen haben kann und damit als Erster zwischen Erkenntnis und Vermutung unterschied.¹³⁶ Ab dem 3. Jh. n. Chr. verdrängten dogmatische Strömungen (philosophischer und theologischer Prägung) die griechische Skepsis, die erst im Mittelalter zusammen mit den Texten des Sextus Empiricus wieder entdeckt wurde.¹³⁷ Grundsätzlich gibt es seit der Antike bis heute ganz unterschiedliche Formen von Skeptizismus. In der Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie werden zunächst in Bezug auf den Gegenstand der Skepsis unterschieden:¹³⁸ „(1) der *erkenntnistheoretische*, auf die Möglichkeit der Wahrheitsbildung allgemein, vor allem auf die Sicherung der Ausgangsbasis (auch der empirischen) Erkenntnis bezogene S., (2) der *logische*, auf die Begründung von Schlussverfahren gerichtete S., (3) der *ethische*, die Rechtfertigung moralischer Urteile betreffende S. und (4) der *metaphysisch-theologische*, auf übersinnliche, transzendente Gegenstände bezogene S.“¹³⁹ Weiter werden in Bezug auf den Geltungsanspruch des Skeptizismus unterschieden: „(1) der *generelle* S., der sich gegen jeden Wahrheitsanspruch richtet, (2) der *methodische* S., der Wahrheitsansprüche von der jeweiligen Argumentationsbasis, auf die sie sich beziehen, abhängig macht, und (3) der *radikale* S., der generell die Möglichkeit von Erkenntnis bestreitet.“¹⁴⁰

Vielleicht nicht ganz so breit wie das Bedeutungsspektrum von Skeptizismus ist dasjenige von *Empirismus*; auch hier aber gibt es unterschiedliche Spielarten der Verwendung: „Der Ausdruck ‚Empirismus‘ ist ein Etikett, das viele verschiedene Lehren bezeichnet, deren gemeinsamer Kern, grob gesprochen, in irgendeiner Form die Ansicht ist, dass (Sinnes-)Erfahrung nötig, die Quelle oder die Basis für alles Wissen über die Welt ist.“¹⁴¹ So einhellig die Erfahrung im Empirismus als grundlegend für das Erkennen angesehen wird, so umstritten ist im Einzelnen, welche Art von Erfahrung

¹³⁴ Long, Skepsis, 938; vgl. Barnes, L'Ecclésiaste, 104.

¹³⁵ Zum Skeptizismus des Pyrrhon von Elis, Sextus Empiricus sowie der platonischen Akademie vgl. Barnes, L'Ecclésiaste, 103–108.

¹³⁶ Vgl. Long, Skepsis, 938–940.

¹³⁷ Vgl. Gatzemeier, Skeptizismus, 823f.

¹³⁸ In dieser Unterscheidung lassen sich unschwer auch die beiden Formen einer „epistemologisch“ und eine „kosmologisch“ verstandenen Skepsis wieder entdecken (s.o., 2.1.3.a).

¹³⁹ Gatzemeier, Skeptizismus, 823.

¹⁴⁰ Gatzemeier, Skeptizismus, 823.

¹⁴¹ Burian, Empirismus, 150.

überhaupt gemeint ist und in welcher Weise diese für das Wissen grundlegend ist bzw. wie exklusiv ein Wissen von dieser Erfahrung abhängig ist.¹⁴²

Dieser kurze Überblick über die Verwendungsmöglichkeiten der Begriffe Skeptizismus und Empirismus zeigt, dass es mit einer Bezeichnung allein nicht getan sein kann, wenn bestimmte Vorstellungen über das Erkennen näher bestimmt werden sollen. Je nach dem, welches Verständnis der beiden Begriffe man sich zu eigen macht, ist etwa die Bezeichnung Qohелеts als Skeptiker bzw. als Empiriker gerechtfertigt oder eben auch nicht. Will man solche Begriffe also auf epistemologische Vorstellungen anwenden, muss man zumindest den eigenen Sprachgebrauch offen legen.

Sinnvoller aber noch scheint es, die Fragerichtung insgesamt umzudrehen und nicht von vorgegebenen Begriffen her die Vorstellungen Qohелеts zu untersuchen, sondern umgekehrt diese selbst zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen und erst in einem zweiten Schritt mit bekannten epistemologischen Richtungen zu vergleichen. Damit entgeht man einerseits der Gefahr, die atl. Vorstellungen nur zu etikettieren und nicht mehr sorgfältig zu untersuchen, und andererseits derjenigen, die atl. Bücher nicht mehr von ihrem eigenen Umgang mit der Erkenntnisthematik – ihren Fragestellungen, Formulierungen und sonstigen Annäherungen – zu verstehen, sondern nur noch auf dem Hintergrund von vorgegebenen Denkmustern und in Relation zu diesen zu betrachten. Bei Qohélet fällt dieser Einsatz bei seinem eigenen Umgang mit der Erkenntnisthematik dadurch leicht, dass er als einer der wenigen im AT ja tatsächlich explizit über seine epistemologischen Vorstellungen spricht und die Probleme, die er im Zusammenhang mit dem Erkennen sieht, thematisiert. Methodisch empfiehlt es sich daher, diese expliziten Aussagen Qohелеts über das Erkennen zum grundlegenden, den Aufbau bestimmenden Ausgangspunkt der Analyse zu machen.

Der Überblick über die Forschungsgeschichte hat allerdings auch gezeigt, wie sich das Bild von Qohелеts Umgang mit der Erkenntnisthematik verzerren kann, wenn man für die Analyse desselben nicht alle Hinweise auswertet, die in ihm eine Rolle spielen, sondern sich auf einige wenige beschränkt. Um dieser Gefahr zu entgehen, ergibt sich als weitere methodologische Konsequenz die Notwendigkeit, die Basis für die Analyse von Qohелеts Umgang mit der Erkenntnisthematik möglichst breit zu bestimmen und neben seinen Aussagen über das Erkennen auch seine Argumentationen und seinen Wortgebrauch zu untersuchen.¹⁴³

¹⁴² Vgl. Kambartel, Empirismus, 542f; Burian, Empirismus, 150–155.

¹⁴³ Allgemein zur Frage der Methodik und zur Notwendigkeit einer Auswertung sowohl expliziter als auch impliziter Hinweisen s.o. (1.3.2.b).

2.1.5 Qohelets Umgang mit der Erkenntnisthematik – eine Ablauflesung

Um den Beitrag Qohelets zur atl. Erkenntnisdiskussion ausgehend von seinem eigenen Umgang mit der Erkenntnisthematik untersuchen zu können, muss dieser Umgang in einer ersten Ablauflesung des Buchs zunächst in einer Gesamtschau gesichtet werden. Ziel dieser Lesung soll es sein, sowohl Qohelets explizite Reflexionen *über* das Erkennen als auch seine sonstigen Annäherungen an das Thema, insbesondere seine Schilderungen, wie er selbst zu neuen Erkenntnissen gekommen ist, durch das ganze Buch hindurch zu verfolgen und in ihrer Gesamtbewegung wahrzunehmen.

a. Vorüberlegungen

Ein solcher Einstieg bei einer Gesamtlesung aus grösserer Distanz versucht, der literarischen Eigenart von Qoh als „Auseinandersetzungsliteratur“ gerecht zu werden. Dem Charakter des Buchs entsprechend, in dem einzelne Themen immer wieder aufgenommen und neu diskutiert werden, dürfen auch die einzelnen Reflexionen über das Erkennen nicht isoliert betrachtet werden, sondern müssen von allem Anfang an im Gesamtablauf gesehen werden. Nur so können durchgehende Themenfäden bestimmt und der Gedankengang Qohelets in seiner Entwicklung wahrgenommen werden.¹⁴⁴

Im Anschluss an die allgemeinen methodologischen Überlegungen, die ersten Beobachtungen und den forschungsgeschichtlichen Überblick¹⁴⁵ erweisen sich *zwei Fragenbereiche* als interessant, wenn Qohelets Umgang mit der Erkenntnisthematik geklärt werden sollen. (1) Zunächst verdient der skeptische Zug im Denken Qohelets Beachtung. Im Blick auf die Erkenntnisfrage interessiert dabei in erster Linie der epistemologische Aspekt, d.h. die Frage, wo bei Qohelet ein vermindertes Vertrauen in das menschliche Erkenntnisvermögen zu beobachten ist.¹⁴⁶ Es gilt zu klären, wo und warum Qohelet dem Erkennen Grenzen gesetzt sieht und wie radikal er diese Grenzen bestimmt. (2) Sodann provozieren die divergenten Urteile der Forschung und die unermüdlichen Hinweise Qohelets auf eigene Beobachtungen und Untersuchungen zur Frage, welche Rolle die Erfahrung in diesem Buch spielt. Geklärt werden muss einerseits, wo und wann Qohelet auf die Erfahrung rekurriert und wovon er sich durch diese Verweise abzugrenzen versucht, andererseits aber auch, welche nicht aus der Erfahrung stammenden Vorgaben seine eigenen Erfahrungen leiten. In einem weiteren Sinn ist dies die Frage nach Qohelets Quellen der Erkenntnis.

¹⁴⁴ S.o. (2.1.1).

¹⁴⁵ S.o. (1.3.2; 2.1.2; 2.1.3).

¹⁴⁶ Zum epistemologischen (und kosmologischen) Aspekt im Skepsisbegriff s.o. (2.1.3.a).

Ziel einer Ablauflesung kann noch nicht die endgültige Klärung all dieser Fragen sein, dazu bedarf es einer (erst später folgenden) ausführlicheren Analyse von Qohelets Umgang mit der Erkenntnisthematik. Ziel dieser Ablauflesung soll es aber sein, geleitet durch die beiden Fragenkomplexe diejenigen Themen zu sichten, die für Qohelet im Zusammenhang mit der Frage nach dem Erkennen relevant sind und auf die er immer wieder zu sprechen kommt. Die einzelnen Reflexionen und Annäherungen an diese Themen können so durch das ganze Buch hindurch verfolgt werden und in ihrem Ablauf gesehen werden. Nach einer solchen Gesamtschau wird es im nächsten Kapitel möglich sein, bei den von Qohelet selbst thematisierten Reflexionen über das Erkennen anzusetzen und diese – im Wissen um ihre Position im Buchganzen – zur grundlegenden Basis der Rekonstruktion seines Beitrags in der atl. Erkenntnisdiskussion zu machen.

b. Durchgang durch den Text

Nach den beiden einleitenden Versen, die mit ihrem הָבֵל-Urteil zusammen mit 12,8(ff) das Buch rahmen und eine Art „Motto“ desselben bilden,¹⁴⁷ drehen sich die Reflexionen von 1,3–11 um die Frage, welchen „Gewinn“ (יִתְרוֹן) der Mensch unter der Sonne habe. Im Verlauf dieser einleitenden Reflexionen werden u.a. auch einige sehr grundlegende Aussagen über das menschliche Erkennen und damit verbundene Probleme gemacht; die entsprechenden Verse fungieren damit als „erkenntnisdiskutierende Eröffnung“ des gesamten Buchs, in der die Fragestellung, unter denen die Erkenntnisthematik reflektiert werden soll, bereits skizzenhaft vor Augen geführt wird.

Nach Reflexionen über das Kommen und Gehen von Menschengenerationen, den Lauf der Sonne, des Windes und des Wassers kommt die Rede in 1,8 auf den Menschen bzw. seine Äußerungen und Sinnesindrücke. Kritisch stellt Qohelet fest, dass „das Auge niemals gesättigt wird vom Sehen“ (לֹא-תִשְׂבַּע עֵין לִרְאוֹת) und „das Ohr nie voll wird vom Hören“ (וְלֹא-תִמְלֵא אָזן מִשְׁמַע). Er hält damit fest, dass alle menschlichen (Sinnes-)Wahrnehmungen stets unvollständig bleiben und nie zu einem Abschluss gelangen. Gleichzeitig deutet er mit der Wahl der Verben an, dass diese nur beschränkt erfolgreiche Wahrnehmungsfähigkeit für den Menschen höchst unbefriedigend ist, weil sie für ihn mit einem ungestillt bleibenden Verlangen nach umfassender Erkenntnis verbunden ist. Indirekt gibt Qohelet mit seiner Klage über die Beschränktheit menschlicher Wahrnehmungen aber auch seiner generellen Hochschätzung derselben Ausdruck: Nicht von Tradition oder unmittelbarer Offenbarung ist in diesen Eingangsversen die Rede, sondern von durch die Sinne ermöglichter Wahrnehmung, wobei es wohl kein Zufall ist, dass Qohelet an erster Stelle das „Sehen“ und erst an zweiter Stelle das „Hören“ nennt.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Zur rahmenden Funktion von Qoh 1,1f und 12,8(ff) mit ihrem הָבֵל-Urteil s.o. (2.1.1).

¹⁴⁸ Zur Relation von Sehen und Hören s.u. (2.3.5.a).

Auch in den folgenden drei Versen 1,9–11 bleibt Qohelet beim Thema Erkenntnis und benennt Gründe, warum menschliche Erkenntnisversuche scheitern können. Anders als im vorangegangenen Vers nähert er sich hier dem Thema nicht unter dem Aspekt der Wahrnehmung, sondern unter demjenigen des beschränkten menschlichen Erinnerungsvermögens. Er zeigt auf, wie Erkenntnisse missglücken können, weil der Mensch Früheres vergisst und durch diese fehlende Erinnerung in seiner Interpretation der Wirklichkeit fehlgeleitet ist. Offenbar weiss Qohelet, dass blosse Sinneseindrücke allein ein gelingendes Erkennen noch nicht garantieren, dass es dazu auch der adäquaten Interpretation dieser Sinneseindrücke bedarf.¹⁴⁹ Erstmals im Buch tönt hier leise auch eine gewisse Kritik am Menschen an, der meint, Dinge erkennen zu können, und nicht merkt, dass ihm für gewisse Erkenntnisse die nötigen Voraussetzungen fehlen.¹⁵⁰

Wenn die Erkenntnisthematik bereits in den ersten Versen von Qoh ausführlich zur Sprache gebracht wird, dann zeigt sich daran deren grosse Bedeutung für das Gesamtbuch; ein Grossteil der Aspekte, die auch später eine Rolle spielen, werden bereits in 1,3–11 ein erstes Mal angesprochen.¹⁵¹ Indirekt lässt sich aus diesen Versen Qohelets Hochschätzung eigener Wahrnehmungen, aber auch die Notwendigkeit, die Sinneseindrücke „richtig“ zu interpretieren, ablesen;¹⁵² v.a. aber spricht Qohelet hier ein erstes Mal sehr kritisch über die menschliche Erkenntnisfähigkeit und benennt – dargestellt an der Unmöglichkeit umfassender Erkenntnis und dem Phänomen des Vergessens – explizit auch die Möglichkeit von unvollständigen oder scheiternden Erkenntnisbemühungen. Welcher Art diese Erkenntnisgrenzen sein können, bleibt dabei noch weitgehend offen; dieses Thema wird erst im weiteren Buchverlauf ausführlicher reflektiert.

Von dieser der menschlichen Erkenntnisfähigkeit gegenüber kritischen Haltung ist zu Beginn des nächsten grösseren Abschnitts 1,12–2,26 nichts

¹⁴⁹ S.o. (1.2.3). Müller, *Wirklichkeit*, 137 mit Anm. 63, sieht diesen Aspekt bereits in Qoh 1,8 angedeutet, wenn er die dortige Nennung des „Ohres“ als Hinweis auf „den die Sinneseindrücke [...] verarbeitenden Verstand“ sieht, wobei er voraussetzt, dass die Doppeldeutigkeit des sumerischen Wortes *geštu* bzw. des akkadischen Wortes *uznum* auch im hebräischen Wort *יָחַן* gegeben ist.

¹⁵⁰ Zu Qoh 1,11 s.u. (2.2.2.g).

¹⁵¹ Was völlig fehlt, ist ein Hinweis auf Gott, obwohl dieser Gedanke in der erkenntnisdiskutierenden Reflexion von Qohelet eine wichtige Rolle spielt.

¹⁵² In der im Einleitungsteil dieser Untersuchung vorgenommenen Sprachregelung wurde Wahrnehmung als „Einheit eines (geistigen) Urteils und einer unmittelbaren (sinnlichen, empfindenden) Begegnung“ beschrieben (s.o., 1.2.3). Während in Qoh 1,8 in erster Linie der sinnlichen Aspekt der Wahrnehmung im Blick ist, zeigt sich ab 1,9f, dass auch hier unter Wahrnehmung mehr verstanden ist, als die blossen Sinneseindrücke, dass auch hier bereits eine erste Interpretation dieser Sinneseindrücke dazu gehört; ganz deutlich wird das in 1,10, wo es genau diese erste Interpretation ist, die zu falschen Schlüssen führt. Aus diesem Grund reichen auch für Qohelet Wahrnehmungen allein nicht aus, sondern bedürfen zusätzlicher Reflexionen, die vor solchen falschen Interpretationen der Sinnesdaten schützen.

mehr zu spüren.¹⁵³ Der „König“, der sich hier zu Wort meldet, hat anfänglich ein ganz ungebrochenes Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit. Gegen Ende des Abschnitts ist diese optimistische Anfangsstimmung dann aber verfliegen, eher resigniert muss der „König“ feststellen, dass gelingendes Erkennen nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen steht. Dieser Stimmungswechsel ist Ausdruck der in diesem Abschnitt zu beobachtenden Bewegung, in deren Verlauf der „König“ mehrmals auf frühere Einschätzungen zurückkommt, um diese nochmals zu revidieren.¹⁵⁴

In 1,12–15 berichtet der „König“ von der Planung und Durchführung eines gigantischen Forschungsprojekts: Das Tun unter der Sonne soll erkundet werden, und zwar mit Hilfe der „Weisheit“, von deren Verfügbarkeit der „König“ offenbar ausgeht. Die Möglichkeit eines Misslingens dieses gewaltigen Unternehmens wird vom „König“ mit keinem Wort in Betracht gezogen. Wie Qohelet in 1,3–11 verweist auch er auf die Wahrnehmung, konkret auf das Sehen, als Weg zu den angestrebten Erkenntnissen. Schwierigkeiten sieht der „König“ dabei nur darin, dass ein solches Forschungsunternehmen mit Mühe verbunden ist, die prinzipielle Durchführbarkeit seiner Pläne und die Verlässlichkeit seiner Wahrnehmungen wird an keiner Stelle in Frage gestellt. Enttäuschend ist für den „König“ dann aber wohl das Ergebnis seiner Forschungen: Was er durch sie erkennt, sind die Grenzen des Machbaren.

Vielleicht sind es diese Grenzen des Machbaren, die den „König“ in 1,16–18 zu seinem nächsten Forschungsunternehmen bewegen, in dem er nach der „Weisheit“ fragt, die er im letzten Abschnitt noch selbstverständlich als Hilfsmittel vorausgesetzt hat. Wenn dem menschlichen Tun Grenzen gesetzt sind, dann wird auch das menschliche Forschen und damit Erkennen in Frage gestellt. Fazit aus diesem zweiten Forschungsgang ist die Erkenntnis, dass „auch das ein Streben nach Wind“ ist. Deutet der „König“ damit an, dass menschliche Erkenntnisbemühungen immer wieder an Grenzen stossen und erfolglos bleiben? Auf jeden Fall hält der „König“ nochmals deutlicher als im ersten Argumentationsgang fest, dass solche Erkenntnisbemühungen mit Leiden verbunden sind.¹⁵⁵

In den nächsten beiden Versen 2,1f wendet sich der „König“ daher von seinem Nachsinnen über die „Weisheit“ ab und macht einen Versuch mit der Freude. Von einer Zurückhaltung gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ist hier keine Rede mehr; der „König“ berichtet von einem Experiment, das ihn – ohne dass dies in irgendeiner Weise reflektiert würde – zu der gewünschten Wissenserweiterung führt. Ernüchternd ist aber auch hier die aus diesem Versuch gewonnene Erkenntnis: Auch das Lachen und die Freude sind eine Enttäuschung.

Obwohl der „König“ auch in 2,3–11 nicht über das Erkennen reflektiert, sondern lediglich von seinen weiteren Forschungen bzw. Erfahrungen berichtet, in denen er versucht, Genuss, Tätigkeit und Weisheit zusammen zu bringen, ist indirekt auch dieser Abschnitt aufschlussreich und spielt für die Entwicklung des „Königs“ eine Rolle: Zunächst berichtet der „König“ ausführlich und guten Mutes von seinen eigenen

¹⁵³ Zur Abgrenzung der sog. „Königstravestie“ s.o. (2.1.1) und s.u. (2.2.3.e mit Anm. 586).

¹⁵⁴ Zu den „Revisionen“ in Qoh 1,12–2,26 vgl. Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 171–239.

¹⁵⁵ Zu Qoh 1,12–18 s.u. (2.2.3.d).

Erfahrungen. In V.10 stellt er ausdrücklich fest, dass er seinen Augen nichts verwehrt habe; offenbar geht er – anders als der Sprecher von 1,8 – davon aus, dass die Augen in ihrem Verlangen nach Wahrnehmung „gesättigt“ werden können. Dann aber erfolgt in V.11 ein Stimmungsumschwung: Die rückblickende Betrachtung all seiner Werke führt den „König“ zur Einsicht, dass alles „nichtig und ein Streben nach Wind“ ist. Diese Erkenntnis des „Königs“ resultiert nicht unmittelbar aus seinen Erfahrungen, die ja durchaus positiv waren, sondern aus einer Reflexion über diese Erfahrungen; auch der „König“ realisiert offenbar, dass Erfahrungen allein manchmal nicht ausreichen, sondern der weiterführenden Reflexion bedürfen, die sie gegebenenfalls auch revidieren kann.¹⁵⁶

Nach dieser im eigenen Vollzug gemachten Einsicht über das Erkennen erstaunt es nicht, dass der „König“ diesem Thema in 2,12–17 nochmals explizit nachgeht. Wie schon in 1,16–18 geht es ihm auch in diesem Abschnitt um die Erforschung von „Weisheit“, „Verblendung“ und „Torheit“, hier aber unter einer neuen Fragestellung, nämlich im Blick auf den Tod. Während zunächst nicht ganz klar ist, ob mit dem Stichwort „Weisheit“ überhaupt die Erkenntnisthematik im Blick ist, wird dies durch die Charakterisierung des Weisen relativ eindeutig, wenn dieser als einer, der „seine Augen im Kopf“ hat, beschrieben wird. Zunächst attestiert der „König“ dem Weisen einen „Gewinn“ gegenüber dem Toren; trotz der ernüchternden Einsicht der Revisionsbedürftigkeit gewisser Erfahrungen am Schluss des vorangegangenen Abschnitts hält er daran fest, dass es von Vorteil ist, die Welt mit offenen Augen wahrzunehmen. Im Blick auf den Tod aber muss der „König“ auch diese Einsicht wieder revidieren, weil der Vorteil der Weisheit für ihn mit dem Tod zu einem Ende kommt. Später im Buch spricht Qohelet davon, dass im Bereich des Todes überhaupt keine Wahrnehmung bzw. kein Erkennen mehr möglich ist. Vom „König“ wird diese Begründung hier nicht vorgebracht. Anders als Qohelet denkt er in erster Linie an den Ruhm eines Menschen bzw. in Aufnahme der Thematik des Vergessens von 1,8 an dessen Verblassen, das keinen, auch keinen Weisen, vom Entschwinden aus der Erinnerung der Späteren bewahrt.¹⁵⁷

Die unangenehme Vorstellung, nach dem Tod in Vergessenheit zu geraten, führt den „König“ dazu, im nächsten Abschnitt 2,18–21 nach anderen Möglichkeiten zu fragen, wie ein „Gewinn“ des Weisen auch über den Tod hinaus fortwirken könnte. Er denkt dabei zunächst an den „Erwerb“, den ein Weiser seinem Nachkommen überlassen kann, muss aber schliesslich feststellen, dass auch dies keine Möglichkeit ist, die radikale Grenze zu umgehen, die der Tod jeglichem Vorteil der „Weisheit“ vor der „Torheit“ setzt.¹⁵⁸

All diese Überlegungen führen den „König“ im letzten Abschnitt 2,22–26 zum resignierten Fazit, dass das Erkennen für den Menschen unverfügbar ist. Offenbar lässt ihn die Einsicht in den begrenzten Wirkungsbereich der Weisheit und die Grenzen des Erkennens ganz vergessen, dass er selbst in den letzten Abschnitten ja mehrmals von eigenen Erkenntnissen berichten konnte und deren Zustandekommen dort offenbar als

¹⁵⁶ Nach der im Einleitungsteil vollzogenen Sprachregelung (s.o., 1.2.3) geht es hier um die Unterscheidung von einfachen (mit Wahrnehmungen bzw. Gedanken gleichzusetzenden) und komplexen (aus dem Zusammenspiel von Wahrnehmung und Denken entstehenden) Erkenntnissen.

¹⁵⁷ Zu Qoh 2,12–17 s.u. (2.2.1.a).

¹⁵⁸ Zu Qoh 2,18–21 s.u. (2.2.1.b).

problemlos angesehen hat. Zunächst neutral stellt der „König“ hier fest, dass der Entscheid über das Gelingen oder Nichtgelingen des Erkennens nicht in der Hand des Menschen, sondern in derjenigen Gottes liegt. Als König, der einst die ganze Welt erforschen wollte, fällt es ihm aber offenbar schwer, diese von Gott gesetzten Erkenntnisgrenzen zu akzeptieren, sodass ihm zum Schluss nur die resignierte Feststellung bleibt, dass dies „nichtig und ein Streben nach Wind“ ist.¹⁵⁹

Der zwischen 1,12 und 2,26 beobachtbare Stimmungswechsel ist dadurch gegeben, dass der „König“ mehrfach seine eigenen Erkenntnisse kritisch überprüft und aufgrund anderer, gegenläufiger Erfahrungen bzw. weiterführender Reflexionen revidiert. Im konkreten Verfahren führt er so vor, wie das menschliche Erkennen an Grenzen stösst bzw. scheitern kann; anders als in den nachfolgenden Reflexionen Qohelets wird diese Begrenztheit dabei aber nur an wenigen Stellen explizit zum Thema der Reflexion. Auch hinter diesen Revisionen des „Königs“ aber zeigt sich die Vorstellung, dass Erkenntnis aus einem Zusammenspiel von Wahrnehmung und Reflexion zustande kommt, die sich gegenseitig relativieren bzw. korrigieren können. Während die Reflexionen des „Königs“ in 1,12–2,26 erst nach und nach die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit vor Augen führten, ist dieses Wissen im nächsten Buchteil 3,1–6,9 von Anfang an vorausgesetzt. Es bildet den Ausgangspunkt mehrerer Gedankengänge, in denen Qohelet beispielhaft vor Augen führt, wie Erfahrungen und Reflexionen im Bereich des Irdischen zu neuen Erkenntnissen führen können.

Nach seinen berühmten Reflexionen über die Zeit knüpft Qohelet in 3,10f an das Ende der „Königstravestie“ und den dort formulierten Gedanken der Unverfügbarkeit des Erkennens an. Ohne anzugeben, woher er selbst dieses Wissen hat, nennt er das göttliche Tun als etwas, das dem menschlichen Erkennen entzogen bleibt. Anders als für den „König“ in 2,26 ist dieses Wissen für Qohelet aber kein Grund zur Resignation, er spricht vielmehr explizit davon, dass Gott alles „schön gemacht hat zu seiner Zeit“. Selbst im Wissen um die mühseligen „Bemühungen“ des Menschen hält Qohelet daran fest, dass die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit schöpfungsgemäss und kein Grund zur Klage ist. Ohne dies näher auszuführen, begründet er sein Wissen mit seinen eigenen Beobachtungen („ich sah“), die ihm zeigen, wie wohlgeordnet die Schöpfung ist. Rückwirkend werden diese Wahrnehmungen den eher resignierten Reflexionen des „Königs“ entgegen gehalten und damit erneut ins Recht gerückt.¹⁶⁰

Während Qohelet in 3,10f durch den Verweis auf seine eigenen Erfahrungen zumindest den Anschein erwecken konnte, auf empirischem Weg zu seinen Erkenntnissen gekommen zu sein, wird spätestens in 3,12–15 deutlich, dass sich seine Aussagen ausserhalb dieses empirischen Bereichs bewegen. Wenn er hier von seinen Erkenntnissen über Gott und sein Tun berichtet und mitteilt, was für den Menschen gut ist, dann gründen diese Erkenntnisse nicht mehr in der Erfahrung, sondern in erster Linie in seinem Schöpfungsdenken. Bevor er sich wieder der Erforschung der empirischen Welt

¹⁵⁹ Zu Qoh 2,22–26 s.u. (2.2.3.e).

¹⁶⁰ Zu Qoh 3,10f s.u. (2.2.3.a).

zuwendet, versucht Qohelet aufzuzeigen, dass Gott selbst das menschliche Erkennen in diesen Bereich verwiesen hat und diese Beschränkung als gottgewollte gut ist.

Nach diesen schöpfungstheologischen Grundlegungen wendet sich Qohelet in 3,16–20 wieder der irdischen Welt zu und berichtet von seinen dort gemachten Beobachtungen. Ohne über seinen eigenen Erkenntnisprozess zu reflektieren, zeigt er durch seine Argumentation indirekt auf, wie solche Beobachtungen einerseits traditionelle Meinungen (den Tun-Ergehen-Zusammenhang) falsifizieren können, ihrerseits aber ebenfalls durch weiterführende Reflexionen wieder relativiert werden. Auch hier macht Qohelet manche Aussage, die nicht aus der Erfahrung, sondern aus seinem Schöpfungsdenken stammt.

Unmittelbar an die vorausgehenden Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Tier anknüpfend, kommt Qohelet in 3,21f wieder explizit auf das menschliche Erkenntnisvermögen zu sprechen: Ähnlich wie der „König“ bereits in 2,19 legt er dar, dass der Mensch das Zukünftige nicht erkennen kann; deutlich ist damit die Zukunft als eine der Grenzen des Erkennens genannt. In diesem Buchteil ist dies nach 3,10f die einzige Stelle, an der Qohelet über Erkenntnisgrenzen spricht, später aber werden genau diese das Hauptthema seiner Reflexionen sein. Hier kann die Nennung der Zukunft als Erkenntnisgrenze als erneuter Hinweis darauf verstanden werden, dass es die empirisch wahrnehmbare Welt ist, in der das menschliche Erkennen gelingen kann.¹⁶¹

In diesem Bereich der empirisch wahrnehmbaren Welt bewegen sich dann auch die folgenden Beobachtungen Qohelets: Ohne explizit über das Erkennen zu reflektieren, führt er über seine Argumentationen indirekt mehrere unterschiedliche Möglichkeiten vor Augen, wie man aus Erfahrungen und Reflexionen neue Erkenntnisse gewinnen kann. In 4,1–6 und 4,7–10 berichtet er von Beobachtungen, aus denen er induktiv seine Schlüsse zieht.¹⁶² Dieses induktive Verfahren zeigt sich besonders deutlich in V.7–10, wo Qohelet aus einer einzelnen beispielhaften Beobachtung Allgemeingültigkeit beanspruchende Schlüsse zieht. In 4,13–16 und in 5,9–6,9 ist in mehreren Beispielen eine umgekehrte Argumentationsrichtung zu beobachten: Traditionelle Behauptungen bilden hier den Ausgangspunkt, die dann durch eigene Beobachtungen interpretiert, relativiert oder sogar falsifiziert werden. In 5,7f schliesslich zeigt Qohelet auf, wie Beobachtungen (hier diejenige der Rechtsbeugung) zunächst falsche Schlüsse provozieren, dann aber durch weiterführende Reflexionen nochmals relativiert werden können.¹⁶³

Das Wissen um die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit bildet den Ausgangspunkt von 3,1–6,9. Mit Bedacht beginnt Qohelet diesen Buchteil mit einem Verweis auf Gott den Schöpfer, benennt diesen und sein Tun als dem menschlichen Erkennen entzogen und verweist das menschliche Erkennen dadurch implizit in den Bereich der irdischen Welt. Gleichzeitig versucht er – die eben festgestellte Erkenntnisgrenze selbst deutlich überschreitend – darzulegen, dass Gott selbst es ist, der diese

¹⁶¹ Zu Qoh 3,21f s.u. (2.2.2.a).

¹⁶² Zu Qoh 4,1–3 s.u. (2.3.4.a).

¹⁶³ Zu den verschiedenen von Qohelet verwendeten Typen der Argumentation s.u. (2.3.4).

Erkenntnisgrenze gesetzt hat. Anders als der „König“, der ob dieser Feststellung resignierte, ist Qohelet bereit, diese Erkenntnisgrenze als schöpfungsgemäss zu akzeptieren. Seine in den folgenden Argumentationsgängen vorgeführten eigenen Erkenntnisse erfolgen dann auch alle – mehr oder weniger streng – in diesem Bereich der empirisch erforschbaren Welt. Qohelet führt in ihnen die ganze Vielfalt der Möglichkeiten vor Augen, wie aus dem Zusammenspiel von Erfahrungen und Reflexionen neue Erkenntnisse gewonnen werden können.

Nach dieser Demonstration unterschiedlicher Möglichkeiten gelingenden Erkennens im Bereich der empirischen Welt konzentriert sich Qohelet im nächsten Buchteil 6,10–12,8 auf den Bereich, der dem menschlichen Erkennen entzogen bleibt: Im Laufe ausführlicher Argumentationen benennt er unterschiedliche Grenzen, die das menschliche Erkennen in den Bereich der empirischen Welt verweisen.

Gleich ganz zu Beginn dieses Buchteils, in 6,10f, kommt Qohelet auf eine solche Erkenntnisgrenze zu sprechen: Deziert hält er fest, dass der Mensch das Zukünftige nicht erkennen kann. Das Thema der Zukunft als Grenze des Erkennens ist für Qohelet offenbar sehr wichtig; bereits in 3,21 wurde es angesprochen und auch nach 6,10f kommt es noch öfters zur Sprache. Hier in 6,10f verbindet es Qohelet leise mit dem Gedanken, dass Gott es ist, der die Erkenntnisgrenzen setzt. Der Verweis auf den, der mächtiger ist als der Mensch, und die Bemerkung, dass man mit diesem nicht rechten kann, bekommt so den Charakter einer Mahnung an den Menschen, die Zukunft und alle dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen als von Gott gesetzt zu akzeptieren.¹⁶⁴ Diese durch die Zukunft gegebene Begrenztheit menschlichen Erkennens hat Folgen auch für die Ethik, verunmöglicht sie es doch dem Menschen, zu wissen, was gut ist für ihn im Leben.

Nach einigen traditionell klingenden Lebensweisheiten kommt Qohelet in 7,13f bereits ein nächstes Mal auf die Zukunft als Grenze des Erkennens zu sprechen; auch hier verbindet er diesen Gedanken mit einem Verweis auf Gott bzw. sein „Tun“, das dem Menschen sowohl Glück als auch Unglück bringen kann.¹⁶⁵

In 7,15–18 bleibt Qohelet in dem Bereich, in dem Erkenntnisse möglich sind, und falsifiziert mittels seiner eigenen Beobachtungen gängige Meinungen.¹⁶⁶ In den nächsten Versen aber macht er selbst einige sehr traditionell klingende Aussagen, die er nicht weiter begründet.

Bereits in 7,23–29 aber nimmt Qohelet das Thema der Erkenntnisgrenzen wieder auf: Er spricht von seinen eigenen erfolglosen Bemühungen, Weisheit zu erlangen, und den sich daran anschliessenden Bestrebungen, Weisheit und Erkenntnis besser zu verstehen. In einer im Einzelnen schwer verständlichen Argumentation zeigt er auf, wie gewisse Erkenntnisbemühungen der Menschen an Grenzen stossen, wenn zu Grosses erkannt werden soll; solche „grossen Denkergebnisse“ sind nicht möglich, weil Gott selbst

¹⁶⁴ Zu Qoh 6,10–12 s.u. (2.2.2.b).

¹⁶⁵ Zu Qoh 7,13f s.u. (2.2.2.c).

¹⁶⁶ Zu Qoh 7,15–18 s.u. (2.3.4.d).

gewisse Grenzen gesetzt hat, innerhalb derer sich das menschliche Erkennen zu vollziehen und das ethische Handeln zu orientieren hat.¹⁶⁷

Nach einigen Versen zeigt Qohelet in 8,5–8 auf, welcher Art solche Erkenntnisgrenzen sein können. In mehreren Beispielen führt er vor Augen, wie wenig der Mensch über das zukünftige Geschehen wissen kann, weil die Zukunft als eine dieser Erkenntnisgrenzen für ihn stets unverfügbar bleibt.¹⁶⁸

Das Thema der Unverfügbarkeit der Zukunft begleitet Qohelet auch in den folgenden Reflexionen über Frevler und Gerechte. Angestossen durch die vorangegangenen Erwägungen formuliert Qohelet in 8,16f zum ersten Mal explizit den schon vorher mehrmals angedeuteten Gedanken, dass alle Erkenntnisgrenzen letztlich von Gott selbst gesetzt sind. Trotz noch so intensiver Bemühungen hindern sie den Menschen daran, das Geschehen auf der Erde jemals ganz zu verstehen. Obwohl Qohelet für diese Aussage über Gott und sein Tun auf ein Wissen zurückgreift, das nicht aus der Erfahrung stammt, sondern Teil seines Schöpfungsdenkens ist, und damit die von ihm bestimmten Erkenntnisgrenzen eigentlich selbst überschreitet, kritisiert er am Schluss der beiden Verse dennoch all diejenigen Menschen, die nicht bereit sind, die dem Erkennen gesetzten Grenzen zu akzeptieren.¹⁶⁹

8,16f bildet die Mitte des Buchteils 6,10–12,8 und markiert mit seinen expliziten Reflexionen über die von Gott bewirkten Erkenntnisgrenzen einen deutlichen Einschnitt. Überhaupt spricht einiges dafür, in 9,1 den Anfang eines neuen Buchteils zu sehen. Im Blick auf die Erkenntnisthematik gehören die beiden Abschnitte 6,10–8,17 und 9,1–12,8 allerdings eng zusammen, findet doch in beiden von ihnen eine intensive Reflexion über die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit statt. Während dieses Thema in 6,10–8,17 aber vorrangig als Kritik gegenüber einer Missachtung dieser Grenzen (etwa im Gedanken des Tun-Ergehen-Zusammenhangs) zur Sprache gebracht wird, geht es in 9,1–12,8 stärker um eine Darlegung positiver Konsequenzen, die aus dieser Begrenztheit für die konkreten Lebensvollzüge bzw. die Ethik gezogen werden können.

Zu Beginn von Kap. 9 greift Qohelet zunächst kurz seinen bereits in 1,9–11 formulierten Gedanken auf, dass neben der Zukunft auch die Vergangenheit dem menschlichen Erkennen eine Grenze setzt.¹⁷⁰ Angestossen durch Reflexionen über das alle treffende Geschick lenkt er dann aber die Aufmerksamkeit in den nächsten beiden Abschnitten 9,4–6 und 9,7–10 auf den Tod: Ähnlich wie der „König“ bereits in 2,12–17 und 2,18–21 sieht er in diesem eine weitere Erkenntnisgrenze. Indem er den Todesbereich als Ort skizziert, in dem keinerlei Erkenntnisse mehr möglich sind, erweist er eine grundsätzliche Erkenntnisfähigkeit als wesentlich zum Menschsein gehörend.¹⁷¹

Auch in 9,11f bleibt Qohelet beim Thema Erkenntnisgrenzen: In verschiedenen Beispielen zeigt er auf, wie kontingent das Leben ist. Weil der Mensch seine eigene Zukunft nicht kennt, muss er jederzeit damit rechnen, plötzlich von einem Unglück überfallen zu werden.¹⁷²

Nach mehreren Argumentationseinheiten, die aufzeigen, welche Konsequenzen sich aus diesem Wissen um Erkenntnisgrenzen für das alltägliche Leben ergeben können, wird

¹⁶⁷ Zu Qoh 7,23–29 s.u. (2.2.3.f).

¹⁶⁸ Zu Qoh 8,5–8 s.u. (2.2.2.d).

¹⁶⁹ Zu Qoh 8,16f s.u. (2.2.3.b).

¹⁷⁰ Zu Qoh 9,1 s.u. (2.2.2.g).

¹⁷¹ Zu Qoh 9,4–6 und 9,7–10 s.u. (2.2.1.c und 2.2.1.d).

¹⁷² Zu Qoh 9,11f s.u. (2.2.2.e).

in 10,12–15 ein letztes Mal das Thema der Zukunft als Grenze des Erkennens aufgenommen. Das Gewicht liegt hier auf einer deutlich formulierten Kritik an all denjenigen, die meinen, diese Erkenntnisgrenze überschreiten und Prognosen für die Zukunft machen zu können.¹⁷³

Nach einigen weiteren praktischen Lebensweisheiten kommt Qohelet in 11,1–6 ein letztes Mal im Buch explizit auf das Erkennen zu sprechen. Wie auch schon zu Beginn und in der Mitte dieses Buchteils ist auch hier am Schluss nochmals das „Tun Gottes“ das Thema. Während dieses vorher aber immer entweder als Objekt nicht gelingenden Erkennens oder dann aber als Ursache dieser scheiternden Erkenntnisbemühungen thematisiert wurde, versucht Qohelet hier zum Schluss, diese beiden Gedanken zusammen zu denken – ein Unternehmen, das ihn selbst gefährlich nahe an Bereiche jenseits der von ihm selbst festgehaltenen Erkenntnisgrenzen bringt und das letztlich auch nur im Rahmen seines Schöpfungsdenkens gelingen kann.¹⁷⁴

Nach diesem letzten Verweis auf Gott als denjenigen, der dem Erkennen Grenzen setzt und dessen Tun selbst unerkennbar bleibt, ist für Qohelet offenbar alles gesagt, was sich über das Problem menschlicher Erkenntnis sagen lässt. Lediglich in 11,9 werden nochmals vage Assoziationen an den Buchanfang geweckt, wenn der Jüngling aufgefordert wird, mit wachem Verstand und offenen Augen durch die Welt zu gehen. Dieser Vers zeigt, dass all die vielen Reflexionen über das Erkennen und seine Grenzen Qohelet nicht resignieren lassen, dass er trotz all seines Wissens um Erkenntnisgrenzen an der grundsätzlichen Möglichkeit, Dinge zu erkennen, festhält und andere dazu ermutigt, möglichst viele eigene Wahrnehmungen bzw. Erfahrungen zu machen.

Qohelets intensive Beschäftigung mit dem Thema Erkenntnis spiegelt sich dann noch ein letztes Mal im Epilog, wo er als Weiser bezeichnet wird, der Erkenntnisse suchte, kritisch prüfte und weitergab.

In der zweiten Buchhälfte (6,10–12,8) beschäftigt sich Qohelet sehr intensiv mit den Grenzen, die dem Erkennen gesetzt sind und es in den Bereich der empirisch erforschbaren Welt verweisen. V.a. drei solche Grenzen werden von Qohelet explizit benannt: das „Tun Gottes“, die Zukunft und der Tod. Sie alle werden bereits in der ersten Buchhälfte mehr oder weniger deutlich erwähnt, dort aber geht es stärker darum, den Bereich, in dem Erkenntnisse möglich sind, zu bestimmen und unterschiedliche Möglichkeiten der Erkenntnisgewinnung vor Augen zu führen. Hier im zweiten Teil lenkt Qohelet die Aufmerksamkeit auf die Erkenntnisgrenzen selbst, wobei er sowohl darlegt, welche Art von Erkenntnissen dem Menschen durch sie verwehrt bleiben, als auch, welche Konsequenzen sich durch sie für die konkreten Lebensvollzüge ergeben. Solche Erkenntnisgrenzen sind für Qohelet kein Grund zur Resignation: Sie sind dem Menschen von Gott gegeben und damit zu akzeptieren. Mehr oder weniger deutliche Verweise auf Gott als denjenigen, der das menschliche Erkennen in seine Grenzen weist, finden sich bereits im ersten Teil an zentralen Stellen: So wird der Gedankengang des „König“ (1,12–2,26) durch solche Hinweise gerahmt

¹⁷³ Zu Qoh 10,12–15 s.u. (2.2.2.f).

¹⁷⁴ Zu Qoh 11,1–6 s.u. (2.2.3.c).

und die nachfolgenden Reflexionen Qohelets (3,1–6,9) durch sie eröffnet. Hier in der zweiten Buchhälfte schlägt Qohelet einen grossen Bogen von 6,10 über 8,16f (die Mitte dieses Teils) zu 11,1–6, wodurch der Verweis auf Gott als denjenigen, der das Erkennen begrenzt, grosses Gewicht bekommt.

c. Zusammenfassendes Fazit und Konsequenzen für den weiteren Aufbau

Als zusammenfassendes Fazit aus dieser Ablauflesung lässt sich festhalten, dass Qohelet das Erkenntnisthema durch (beinahe) das ganze Buch hindurch verfolgt und von unterschiedlichen Seiten beleuchtet. Sein Bewusstsein um Probleme im Zusammenhang mit dem menschlichen Erkennen schlägt sich sowohl in seinen expliziten Reflexionen *über* das Erkennen als auch in seinen Argumentationen, in denen er seinen eigenen Erkenntnisweg darlegt, nieder. Manchmal sind die Grenzen zwischen diesen beiden Annäherungsweisen an die Erkenntnisthematik fließend.

Generell lässt sich beobachten, dass in den expliziten Reflexionen hauptsächlich die Frage der Erkenntnis*grenzen* zum Thema wird. Diese Grenzen werden im Laufe mehrerer Argumentationseinheiten¹⁷⁵ näher bestimmt als Tod, Zukunft und „Tun Gottes“. Sehr deutlich lassen sich die vier Abschnitte benennen, in denen Qohelet bzw. der „König“ auf den *Tod* als Grenze des Erkennens zu sprechen kommt: 2,12–17; 2,18–21; 9,4–6 und 9,7–10. Auf die *Zukunft* kommt die Sprache in 3,21f, das Thema wird dann v.a. in der zweiten Buchhälfte aufgenommen und dort insgesamt fünfmal von verschiedenen Seiten beleuchtet: 6,10–12; 7,13f; 8,5–8; 9,11f und 10,12–15. Am ausführlichsten spricht Qohelet über das „*Tun Gottes*“ als Grenze des Erkennens. Explizit mit diesem Stichwort benennt er dieses als Erkenntnisgrenze in 3,10f; 8,16f und 11,1–6, mehr oder weniger deutlich verweist er aber auch in 1,12–18; 2,22–26 und 7,23–29 auf dieses göttliche Tun. Nicht immer lassen sich diese drei Erkenntnisgrenzen scharf voneinander unterscheiden, sie berühren und überschneiden sich an manchen Orten und sind dementsprechend auch nicht als voneinander völlig unabhängige Themen zu verstehen. Trotzdem können und müssen sie unterschieden werden, da Qohelet in ihnen je eigene Gedanken formuliert, die zunächst auseinander zu halten sind.

Während Qohelet in seinen expliziten Reflexionen über die Grenzen des Erkennens nachdenkt, kommen seine Vorstellungen über die *Quellen* der Erkenntnis hauptsächlich in seinen Argumentationen, insbesondere in sei-

¹⁷⁵ Insgesamt werden hier 16 Abschnitte gezählt, in denen Qohelet explizit über das Erkennen reflektiert. Lohfink, *הכל*-Aussage, 44, zählt 14 Stellen auf, in denen „spezifisch und zugleich mit negativem Urteil von den Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis gesprochen wird.“ Der wesentlichste Unterschied zu der hier vorgenommenen Auswahl besteht darin, dass Lohfink die vier Abschnitte, in denen der Tod als Grenze des Erkennens thematisiert wird (2,12–17; 2,18–21; 9,4–6; 9,7–10), sowie 1,12–18 und 2,22–26 nicht als erkenntnisdiskutierend anspricht.

nen Beschreibungen des eigenen Erkenntniswegs, zum Vorschein. Dieser Bereich seiner Vorstellungen über das Erkennen ist schwieriger zu fassen, weil Qohelet ihn nie zum eigenen Thema seiner Reflexionen erhebt, sondern stets nur im Zusammenhang anderer Themen, oft nur ganz beiläufig, darauf zu sprechen kommt.

Die Konzentration der expliziten Reflexionen Qohelets auf die Erkenntnisgrenzen zeigt, dass ihn v.a. das Scheitern gewisser Erkenntnisversuche bzw. die Missachtung der dem Erkennen gesetzten Grenzen beschäftigt. Den oben gezogenen methodologischen Konsequenzen¹⁷⁶ folgend, sollen diese expliziten Reflexionen Qohelets den grundlegenden Ausgangspunkt der Analyse seines Umgangs mit der Erkenntnisthematik bilden.¹⁷⁷ Dem Charakter der „Auseinandersetzungsliteratur“ entsprechend, in der einzelne Themen immer wieder aufgenommen und von verschiedenen Seiten beleuchtet werden,¹⁷⁸ sollen die Reflexionen Qohelets dabei thematisch nach den grossen Themenbereichen (Tod,¹⁷⁹ Zukunft,¹⁸⁰ „Tun Gottes“¹⁸¹) geordnet und sorgfältig analysiert werden. Auf diese Weise ist es möglich, die einzelnen Themenfäden durch das Buchganze hindurch zu verfolgen und aus den Reflexionen, die jeweils einzelne Aspekte beleuchten, ein Gesamtbild zu gewinnen.

Erst in einem zweiten Schritt sollen dann auch Qohelets Vorstellungen über die Quellen der Erkenntnis bzw. die unterschiedlichen Wege zu neuen Erkenntnissen genauer untersucht werden.¹⁸² Da er selbst diesen Bereich der Fragestellung offenbar als weniger problematisch empfunden und daher nicht eigens thematisiert hat, ist die Rekonstruktion hier methodisch schwieriger. Über Argumentationsanalysen,¹⁸³ Untersuchungen zur Rolle des „Ich“¹⁸⁴ und zum Wortgebrauch¹⁸⁵ sollte es aber auch hier möglich sein, Qohelets Vorstellungen, insbesondere die Rolle, die er der Erfahrung zuschreibt, und die Voraussetzungen, die bei ihm selbst diese Erfahrung bestimmen,¹⁸⁶ genauer zu fassen.

¹⁷⁶ S.o. (2.1.4).

¹⁷⁷ S.u. (2.2).

¹⁷⁸ S.o. (2.1.1).

¹⁷⁹ S.u. (2.2.1).

¹⁸⁰ S.u. (2.2.2).

¹⁸¹ S.u. (2.2.3).

¹⁸² S.u. (2.3).

¹⁸³ S.u. (2.3.2 und 2.3.4).

¹⁸⁴ S.u. (2.3.3).

¹⁸⁵ S.u. (2.3.5).

¹⁸⁶ S.u. (2.3.6).

2.2 Die Grenzen des Erkennens – Qohelets „skeptische“ Seite

Während Qohelet bei der Herleitung bzw. Begründung seiner eigenen Erkenntnisse auf indirekte Weise auch viel über seine Vorstellungen über deren Zustandekommen verrät, konzentriert er sich in seinen expliziten Reflexionen auf die Grenzen, die dem menschlichen Erkennen gesetzt sind. Offenbar ist es die Beobachtung des Scheiterns gewisser Erkenntnisbemühungen, die ihn zum Nachdenken über die menschliche Erkenntnisfähigkeit bringt. Dabei benennt er im Verlauf seiner Reflexionen drei Grenzen, die das menschliche Erkennen auf den Bereich der irdischen, empirisch erforschbaren Welt beschränken: den Tod (2.2.1), die Zukunft (2.2.2) und das „Tun Gottes“ (2.2.3).¹⁸⁷ Nacheinander sollen diese drei Themenfäden im Folgenden durch das ganze Buch hindurch verfolgt werden, damit sich die in den einzelnen Abschnitten reflektierten Aspekte gegenseitig beleuchten können. Für eine abschliessende Gesamtzusammenfassung sei auf das letzte Kapitel dieses zweiten Hauptteils verwiesen (2.4).

2.2.1 Der Tod als Grenze des Erkennens

Eine erste Grenze, die Qohelet dem Erkennen gesetzt sieht, ist der Tod.¹⁸⁸ Viermal ist im Zusammenhang mit Weisheit/Erkenntnis vom Tod als Ende des Lebens und damit auch des Erkennens die Rede. Im Folgenden gilt es, diese vier Abschnitte je einzeln unter dem Aspekt der Erkenntnisthematik zu analysieren (2.2.1.a–d); die wichtigsten Ergebnisse aus diesen Analysen sollen am Ende des Kapitels in einer kurzen Zusammenfassung zusammengetragen werden (2.2.1.e).

a. *Qob* 2,12–17

- (12a) Und ich wandte mich (וּפְנִיתִי אָנִי), Weisheit (חִכְמָה), Verblendung (הוֹלָלוֹת) und Torheit (סִכְלִית) zu betrachten (לְרֹאוֹת).
- (12b) Denn was [tut] der Mensch, der nach dem König kommt? – das, was man schon längst getan hat.
- (13a) Und ich sah (וִרְאִיתִי), dass es einen Gewinn (יִתְרוֹן) der Weisheit (חִכְמָה) vor der Torheit (סִכְלִית) gibt,
- (13b) wie <es> einen Gewinn des Lichts vor der Finsternis <gibt>.

¹⁸⁷ S.o. (2.1.5.c).

¹⁸⁸ Während Fox, *Qohelet*, 100–112 (und entsprechend in den parallelen Publikationen), die beiden anderen von Qohelet genannten Erkenntnisgrenzen nennt, bleibt der Tod bei ihm unerwähnt und gehört für ihn offenbar nicht zu diesen. Auch Lohfink, *הבל*-Aussage, 41–59, übergeht die Reflexionen Qohelets im Zusammenhang mit dem Tod. Dafür misst Zimmer, *Tod*, 105–111 (u.ö.), dem Tod als Grenze des Erkennens eine um so grössere Bedeutung für das Denken Qohelets zu.

- (14a) Der Weise (החכם) hat seine Augen im Kopf, der Tor (הכסיל) aber geht in Finsternis.
 (14b) Aber auch ich erkannte (וידעתי גם-אני), dass *ein* Geschick (מקרה אחד) sie beide (כלם) trifft.
 (15a) Und ich sprach bei mir (ואמרתי אני בלבי): Das Geschick des Toren wird auch mich treffen,
 (15b) und warum bin ich dann (אז)¹⁸⁹ übermässig (יותר) weise geworden (חכמתי)?
 (15b) Und ich sprach bei mir (ודברתי בלבי): Auch das ist nichtig (הבל),
 (16a) denn weder an den Weisen noch an den Toren gibt es eine Erinnerung (לעולם) bis in die fernste Zeit (זכרון),
 (16b) denn in den kommenden Tagen sind beide schon¹⁹⁰ vergessen.
 (16b) Ach, der Weise stirbt (ימות) zusammen mit dem Tor!
 (17a) Und ich hasste (ושנאתי) das Leben (החיים), denn übel erschien mir das Tun, das unter der Sonne getan wurde,
 (17b) denn alles ist nichtig (הכל הבל) und ein Streben nach Wind (רעות רוח).

Ähnlich wie bereits in 1,17 formuliert der „König“¹⁹¹ in 2,12a den Vorsatz, Weisheit und Torheit genauer zu untersuchen. Damit wird klar, dass im folgenden Abschnitt Weisheit und Torheit selbst zum Thema werden sollen. Die Charakterisierung des „Weisen“ in V.14a zeigt, dass mit dem Stichwort „Weisheit“ dabei in erster Linie an die Erkenntnisfähigkeit des Menschen gedacht ist, die es ihm ermöglicht, sich im Leben zu orientieren.

Im Laufe seiner Argumentation kommt der „König“ in 2,15b zu einem ähnlich vernichtenden Urteil wie bereits in 1,17b. Während die beiden Abschnitte 2,12–17 und 1,16–18 hinsichtlich ihres Themas und ihrer Schlussfolgerungen grosse Parallelen aufweisen, unterscheiden sie sich in ihren konkreten Argumentationen deutlich: In 1,16–18 wird auf die Mühen verwiesen, die mit Weisheit und Erkenntnis verbunden sind,¹⁹² in 2,12–17 hingegen scheint das Wissen um den Tod der Grund für das harte Urteil des „Königs“ zu sein.

Obwohl durch die Wiederholung der schon in V.11a (dort zur Einleitung der Schlussfolgerung aus einem längeren Experiment) verwendeten Verbform (ופניתי) eine Verknüpfung zum vorangegangenen Abschnitt bewirkt wird, signalisiert das Verb „sich

¹⁸⁹ Die Partikel אז, die in mehreren Handschriften fehlt, wird hier offenbar nicht (wie sonst üblich) temporal gebraucht, vgl. Ellermeier, Qohelet, 215.

¹⁹⁰ Bei בשכבר ist כבר als „schon“ zu übersetzen, vgl. Schoors, Preacher, 116f. בש ist wie באשר als „weil/denn“ zu verstehen, vgl. Schoors, Preacher, 144.

¹⁹¹ Das Verständnis von Qoh 2,12–17 wird dadurch erschwert, dass in der Forschung bis jetzt kein Konsens darüber besteht, ob dieser Abschnitt noch zur sog. „Königs-travestie“ gehört, oder ob deren Abschluss in 2,11 oder 2,12b zu sehen ist und das „Ich“ der nachfolgenden Verse demzufolge anders als dasjenige der vorangegangenen nicht mehr als die fiktive Stimme eines Königs, sondern als das „Ich“ Qohelets betrachtet werden muss. Die folgenden Überlegungen werden zeigen, dass – zumindest ausgehend von diesem Abschnitt – einiges dafür spricht, die „Königs-travestie“ nicht schon in 2,11 bzw. 2,12b enden zu lassen, weil die Art der Argumentation von 2,12–17 stark an diejenige der vorangegangenen Abschnitte erinnert.

¹⁹² S.u. (2.2.3.d).

wenden“ (פנה) am Anfang von V.12a dennoch deutlich, dass nach dem negativen abschliessenden Urteil von 2,11b ein Neueinsatz gemacht wird.¹⁹³ Nach dem Bericht über ein Experiment mit der Freude (2,1f) und dem Versuch, Freude/Genuss mit Weisheit zu verbinden (2,3–11), die beide mit einem Negativurteil endeten, kommt der „König“ in 2,12 auf das schon in 1,17 geäusserte Anliegen zurück, Weisheit und Torheit selbst zum Gegenstand seiner Untersuchungen zu machen. Auch die Abgrenzung des Endes des zu untersuchenden Textabschnitts fällt relativ leicht, wird doch in 2,17 daselbe Urteil gefällt, das schon in 1,17 den Abschluss eines Gedankenganges markiert hat: „Alles ist nichtig (הבל) und ein Streben nach Wind (רעות רוח).“ Obwohl neben diesem formelhaften Abschluss auch die in V.17 zu Ende kommende Argumentation deutlich darauf hinweist, dass 2,12–17 eine in sich geschlossene Texteinheit bildet,¹⁹⁴ muss auf der anderen Seite dennoch auch festgehalten werden, dass die hier diskutierten Gedanken im sich anschliessenden Abschnitt 2,18–21 wieder aufgenommen und weitergeführt werden.¹⁹⁵

Der „König“ beginnt seine Ausführungen in V.12a mit der Wendung „und ich wandte mich“ und signalisiert damit den aktiven Entschluss, sich von einer Tätigkeit (dem Experiment bzw. den Beobachtungen von 2,3–11) einer neuen zuzuwenden. Während dabei mit dem Verb „sich wenden“ (פנה) v.a. der Anfangspunkt dieser neuen Tätigkeit in den Blick genommen ist,¹⁹⁶ wird der Inhalt dieser Tätigkeit erst durch den Fortgang des Satzes (לראות חכמה וְהוֹלָלוֹת וְסִכְלוֹת) näher bestimmt: Der „König“ plant die Erforschung von „Weisheit“, „Verblendung“ und „Torheit“.

Das Verb ראה, mit dem die geplante Forschungstätigkeit umschrieben wird,¹⁹⁷ begegnet in Qoh in unterschiedlichen Bedeutungsvarianten, sodass von Stelle zu Stelle entschieden werden muss, was genau damit ausgedrückt wird.¹⁹⁸ Hier in 2,12a kann der Akzent entweder mehr auf der Tätigkeit selbst oder aber auf dem Ziel dieser Tätigkeit liegen; je nachdem muss ראה dann stärker im Sinne von „untersuchen/prüfen“, oder aber im Sinne von „einsehen/erkennen“ verstanden werden. Aus inhaltlichen Gründen ist keine der beiden Varianten auszuschliessen¹⁹⁹ und auch die Wiederaufnahme des Verbs ראה in V.13a hilft nicht weiter, denn dort lässt sich die Frage ebenfalls nicht eindeutig entscheiden.²⁰⁰ Vielleicht gewinnt die zweite Variante gegenüber der ersten etwas an Gewicht, wenn man V.12a mit der ansonsten beinahe parallel gestalteten Aussage von

¹⁹³ Vgl. Schreiner, פנה, 621.

¹⁹⁴ Zur Abgrenzung von Qoh 2,12–17 vgl. etwa auch Fischer, Skepsis, 207.

¹⁹⁵ S.u. (2.2.1.b).

¹⁹⁶ Vgl. Schreiner, פנה, 621.

¹⁹⁷ Der Inf.cs. mit ל zeigt, dass es sich hier um eine solche Ankündigung handelt.

¹⁹⁸ S.u. (2.3.5.a).

¹⁹⁹ Insofern ist auch Michel, Untersuchungen, 21, zu widersprechen, der für Qoh 2,12 nur die erste der vorgeschlagenen Varianten gelten lassen will.

²⁰⁰ Das zeigt nur schon ein Blick in die Sekundärliteratur, wo die unterschiedlichsten Übersetzungen geboten werden.

1,17²⁰¹ vergleicht, wo anstelle von רָאָה das Verb „erkennen“ (יָדַע; ebenfalls im Inf.cs.) verwendet wird. Wahrscheinlich aber ist es an dieser Stelle sowieso weder notwendig noch sinnvoll, die im hebräischen Wort רָאָה mitklingenden Bedeutungsnuancen zu sich ausschliessenden Alternativen zu machen, wird doch bei allen von ihnen deutlich, dass das angestrebte Ziel das bessere Verständnis von Weisheit und Torheit ist.

„Weisheit“ (חִכְמָה), „Verblendung“ (הוֹלָלוֹת)²⁰² und „Torheit“ (סִכְלוֹת)²⁰³ – durch diese drei Wörter wird auf knappe Weise das Thema des ganzen Abschnitts genannt. Irritierend ist dabei, dass dem einen Wort für Weisheit zwei Begriffe für Torheit gegenübergestellt sind,²⁰⁴ dieses Ungleichgewicht wird in den folgenden Versen dann auch aufgehoben. Während die Formulierung von V.12a den Forschungsgegenstand durch die drei genannten Wörter lediglich sehr allgemein umreisst, macht erst die folgende Umsetzung dieses Forschungsunternehmens deutlich, welche Frage bei dieser „Betrachtung“ von Weisheit und Torheit eigentlich geklärt werden soll.

Eventuell allerdings verrät bereits V.12b etwas vom eigentlichem Anliegen des „Königs“, das ihn nach Weisheit und Torheit fragen lässt: Bei allen mit diesem Vers verbundenen Schwierigkeiten²⁰⁵ deutet der Ausdruck „nach dem König“ (אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ) doch einigermaßen deutlich²⁰⁶ auf den Nachfolger des Königs, der – rechnet man diesen Abschnitt noch zur „Königstravestie“ – mit dem sprechenden „Ich“ gleichzusetzen ist. Leise klingt damit bereits hier das Thema Tod an, das sich in den nächsten Versen als Auslöser der ganzen Argumentation herausstellen wird.²⁰⁷

V.13a gibt sich durch die Wiederaufnahme der Wörter „sehen“, „Weisheit“ und „Torheit“ als Ausführung des in V.12a geäußerten Vorhabens zu erkennen. Mit seiner Feststellung eines „Gewinns“ der Weisheit vor der Torheit erinnert der „König“ an seine Beurteilung in 2,11b: Dort werden

²⁰¹ Anstelle von וּפְנִיחֵי findet sich in Qoh 1,17 der Ausdruck וְאֶתְנָה לְבִי חִכְמָה, und וְרָעַת wird durch וְרָעַת ergänzt und für וְסִכְלוֹת findet sich die inkorrekte (vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 543) Schreibweise וְשִׁכְלוֹת.

²⁰² הוֹלָלוֹת ist innerhalb des AT nur in Qoh belegt: 1,17; 2,12; 7,25; 9,3; 10,13.

²⁰³ Auch סִכְלוֹת begegnet nur in Qoh: 1,17; 2,3.12.13; 7,25; 10,1.13.

²⁰⁴ In Qoh 1,17 wird חִכְמָה durch וְרָעַת ergänzt, sodass den zwei Negativbegriffen zwei positive gegenüberstehen. Allerdings verrät die Akzentuation der Masoreten, dass diese den Satz ebenfalls asymmetrisch verstanden haben (s.u., 2.2.3.d). Die Asymmetrie von 2,12 darf sicher nicht dazu führen, allein חִכְמָה als Objekt von רָאָה verstehen und in הוֹלָלוֹת und סִכְלוֹת bereits das Ergebnis aus dieser Untersuchung zu sehen, so (mit der Hypothese einer Textverderbnis) etwa Hertzberg, Prediger, 76.80.90.

²⁰⁵ Die Erklärungsversuche für Qoh 2,12b gehen weit auseinander, einen Überblick über die Diskussion bieten Backhaus, Zeit, 101–105; Michel, Untersuchungen, 20–24.

²⁰⁶ Anders z.B. Ehrlich, Randglossen, 62, der den König durch Umvokalisierung aus diesem Vers entfernt, ohne damit aber einen sinnvolleren Text zu erhalten.

²⁰⁷ Vgl. Backhaus, Besseres, 201f Anm. 46; Klein, Kohelet, 131.

die vorausgegangenen Ausführungen mit dem Urteil zusammengefasst, dass alles **הכל** sei und ein „Streben nach Wind“, und diese Gesamtbeurteilung wird abschliessend mit den Worten „es gibt keinen Gewinn unter der Sonne“ (**ואין יתרון תחת השמש**) bekräftigt. Während zwei Verse vorher somit grundsätzlich jeglicher „Gewinn unter der Sonne“ ausgeschlossen wird, wird nun in V.13a mit **יש יתרון** ein ebensolcher für die Weisheit vor der Torheit festgestellt. Dieser scheinbare Widerspruch veranlasst viele Exegeten, im **יש**-Satz von V.13 die Meinung nicht Qohelets bzw. des „Königs“, sondern anderer zu sehen.²⁰⁸ Bei genauerer Betrachtung erweist sich diese Annahme allerdings als überflüssig: Die Ablauflesung hat gezeigt, wie der „König“ seine eigenen Erkenntnisse immer wieder aufnimmt und nochmals revidiert.²⁰⁹ Offenbar führen ihn auch hier seine eigenen Untersuchungen zu einer Revision eines früheren Urteils, sodass er nach seiner erneuten Betrachtung von Weisheit und Torheit einen gewissen „Gewinn“ der Weisheit vor der Torheit festhalten kann.

V.13b.14a zeigt, wie diese Aussage des „Königs“ zu verstehen ist: So wie es von Vorteil ist, wenn man seinen Weg sieht und nicht im Dunkeln herumirren muss (V.14a), und insofern auch legitim, von einem „Gewinn“ des Lichts der Dunkelheit gegenüber zu sprechen (V.13b), so kann man nach V.13a in gewissen Fällen auch durchaus einen „Gewinn“ der Weisheit vor der Torheit benennen.

Streng genommen allerdings kann V.13b.14a die Aussage von V.13a nicht begründen: In V.13b wird ja lediglich das Vorhandensein eines weiteren „Gewinns“ postuliert und in V.14a werden die beiden Gegensatzpaare Weisheit/Torheit und Licht/Finsternis miteinander verknüpft.²¹⁰ Trotz dieses Fehlens einer lückenlos überzeugenden Argumentation hat die Licht-Finsternis-Thematik von V.13b.14a begründenden Charakter,

²⁰⁸ **ראה** ist nach diesem Verständnis als „kritisch betrachten/prüfen“ zu verstehen und führt zu einer der zitierten Meinung widersprechenden Einsicht des „Königs“, die ab V.14b (durch **וידעתי** eingeleitet) dargelegt wird (so neben anderen z.B. Backhaus, Zeit, 105; Klein, Kohelet, 70; Michel, Untersuchungen, 24–30). Doch bei einer solchen Interpretation von V.13.14a ergeben sich neue Probleme: Zum einen wird damit das enge Entsprechungsverhältnis (Absichtserklärung – Ausführung) von V.12a und V.13a durchbrochen, denn Objekt der „Betrachtung“ sind in V.13a dann nicht mehr die in V.12a genannten Weisheit und Torheit, sondern die Meinungen anderer Leute. Zum anderen ist damit auch das Verständnis von **ג** in 2,14b erschwert und nur über den Umweg einer komplizierten Erklärung möglich. Die Umgehung des sog. „Widerspruchs“ lässt sich somit nur durch neue Schwierigkeiten erkaufen. Eine solche Interpretation von V.13.14a ist wenig sinnvoll, zumal sich das durch sie „gelöste“ Problem bei genauerer Betrachtung als nichtig erweist (s.o.).

²⁰⁹ S.o. (2.1.5.b).

²¹⁰ Wahrscheinlich handelt es sich bei Qoh 2,14a um ein Sprichwort, das hier für die Argumentation herangezogen wird, vgl. z.B. Backhaus, Zeit, 105; Lauha, Kohelet, 53. Sicherlich ist die Verknüpfung solcher Gegensatzpaare (meistens allerdings werden Licht und Gerechtigkeit verbunden) traditionell, vgl. z.B. Prov 4,18f; 13,9; u.ö.

zeigt sie doch, worin der „König“ den „Gewinn“ der Weisheit sieht: In der durch die Sinne ermöglichten praktischen Lebensorientierung.²¹¹ Neben der Verknüpfung von „Finsternis“ und „Licht“ mit dem Verb **הלך**, das hier, wie an vielen anderen Stellen, in der übertragenden Bedeutung von „leben“ zu verstehen ist,²¹² zeigt das auch der hier vollzogene Wechsel von den Abstraktbegriffen „Weisheit“ (**חכמה**) und „Torheit“ (**טפלות**) zu den ihnen entsprechenden Personenbezeichnungen „Weiser“ (**חכם**) und „Tor“ (**כסל**). Einem Weisen, der mit offenen Augen durch die Welt geht und wahrnimmt, was um ihn herum passiert, fällt es leichter, sich im Leben zu orientieren, als einem Toren; insofern ist es gerechtfertigt von einem „Gewinn“ der Weisheit vor der Torheit zu sprechen.

Während die Beobachtung einer gesteigerten Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit des Weisen den „König“ einen gewissen „Gewinn“ der Weisheit vor der Torheit bejahen lässt, führen ihn weitere Reflexionen zur Revision auch dieser Einsicht. Eingeleitet werden diese Überlegungen in V.14b durch **וידעתי גם-אני**. Beachtet man die oben aufgezeigte Abfolge von 2,11b zu 2,13, dann wird die Funktion des – in der Literatur heftig diskutierten – **גם** schnell deutlich: Nach der Revision seiner These aus V.11b, muss der „König“ nun in V.14b auch diese Revision nochmals revidieren und eingestehen, dass *auch er* erkennen muss, dass ein Geschick alle trifft, sein in V.13 festgehaltener „Gewinn“ damit nur für den Bereich des Lebens gilt und insofern nur bedingt relevant ist.

גם dient hier also weder der adversativ-emphatischen Abhebung des „königlichen“ „Ich“ von einer vorher zitierten fremden Meinung („Ich aber weiss, ...“),²¹³ noch sollte man es gegen den sonstigen Sprachgebrauch Qohelets nur auf den folgenden Objektsatz beziehen („Ich erkannte auch, ...“),²¹⁴ ohne die spezielle Position vor dem betonten „ich“ zu berücksichtigen. Diese Satzstellung deutet nämlich – wie bereits schon der **ו**-Satz aus V.13a²¹⁵ – darauf hin, dass für den „König“ die Aussage des Fehlens jeglichen Gewinns aus 2,11b die bekannte Meinung ist, der Vorschlag, dass es doch einen Vorzug der Weisheit gibt, hingegen ein „Grenzfall“.²¹⁶ Was der „König“ in

²¹¹ Vgl. Krüger, Kohelet, 143.

²¹² Vgl. Helfmeyer, **הלך**, 421.

²¹³ So Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 74; Backhaus, Zeit, 105; Krüger, Gegenwartsdeutung, 175; Michel, Untersuchungen, 28 Anm. 73.

²¹⁴ So neben den meisten Übersetzungen seltsamerweise auch Ellermeier, Qohelet, 240, der dem Gebrauch von **גם** bei Qohelet eine (sonst) sorgfältige Untersuchung gewidmet hat.

²¹⁵ Michel, Untersuchungen, 184–199, zeigt in einer sorgfältigen Analyse mehrerer **ו**-Aussagen überzeugend auf, dass Qohelet mit solchen Formulierungen sehr oft „von einem Grenzphänomen her gegen eine übliche Meinung argumentiert“ (ebd., 199). Hier in 2,13a zieht Michel selbst diese Deutung allerdings nicht in Betracht.

²¹⁶ Michel, Untersuchungen, 28 Anm. 73, sieht diese Möglichkeit, wenn er schreibt: „Nach dem sonst bei Qohelet üblichen Sprachgebrauch [...] müsste es [sc. **גם**] der Hervorhebung des folgenden Wortes dienen [...]. Dann würde sich Qohelet hier einer seinen Lesern von anderswoher bekannten Meinung anschließen. Unmöglich

V.14a mit וִידַעְתִּי גַם־אֲנִי („Aber auch ich erkannte, ...“) einführt, ist eine neue Überlegung zu der in V.12 gestellten Frage nach Weisheit und Torheit, welche die Aussage aus V.13.14a zwar nicht falsifiziert,²¹⁷ ihre Bedeutung aber erheblich relativiert, indem sie ihren Horizont überschreitet und damit im Nachhinein als nur beschränkt gültig erweist.²¹⁸

Die Horizonterweiterung von V.14bff gegenüber V.13.14a besteht darin, dass hier neu auch die Todesdimension in die Überlegungen mit einbezogen wird. In V.14b ist zwar erst ganz generell von „einem Geschick“ (מִקְרָה אֶחָד) die Rede, spätestens²¹⁹ die folgenden Verse machen aber deutlich, dass damit ein ganz bestimmtes Geschick, nämlich der Tod, gemeint ist. In V.13.14a war die dem Weisen besser gelingende Orientierung im Leben der Grund für die Feststellung eines „Gewinns“ der Weisheit vor der Torheit. Realistisch muss der „König“ nun in V.14b feststellen, dass „sie alle“, d.h. der Weise und der Tor, gleichermassen vom Tod betroffen sind – davon ist auch der im Leben sichtbar werdende „Gewinn“ der Weisheit betroffen, weil er durch seine Bindung an das Leben mit diesem zusammen erlischt. Während dieser Gedanke des alle gleichermassen treffenden Todes in V.14b noch neutral geäußert wird, wird er in V.15 auf das individuelle Leben des sich hier mit dem „Weisen“ identifizierenden „Königs“ bezogen²²⁰ und bekommt damit eine sehr persönliche Note.²²¹ Hier auch erst wird die Konsequenz aus diesem Wissen um den Tod gezogen: Angesichts dieses alle Menschen treffenden Geschicks, das dem Leben als dem Geltungsbereich des „Gewinns“ der Weisheit vor der Torheit ein radikales Ende setzt, erweist sich die Bemühung um Weisheit als „nichtig“ (הֲבֵל).²²²

wäre das wohl nicht; da wir aber von den zur Zeit Qohelets umlaufenden Meinungen zu wenig wissen, [...]“ Über die „zur Zeit Qohelets umlaufenden Meinungen“ wissen wir zwar tatsächlich nicht sehr viel, hier aber handelt es sich um die von Qohelet in 2,11b *selbst* vertretene Meinung, dass es keinen Gewinn gibt.

²¹⁷ Anders Backhaus, *Zeit*, 105f; Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 188; Müller, *Skepsis*, 9.

²¹⁸ Ähnlich Hertzberg, *Prediger*, 91, der davon spricht, dass die Aussage von V.13.14a im Verständnis Qohelets zwar nicht falsch, aber nicht genügend tief ist.

²¹⁹ מִקְרָה wird bei Qohelet auch sonst durchgängig als Todesgeschick konkretisiert.

²²⁰ Anders Ehrlich, *Randglossen*, 62f.

²²¹ Vgl. Lauha, *Kohelet*, 54.

²²² Michel, *Untersuchungen*, 40–51, vertritt die These, dass Qohelet das Wort הֲבֵל immer in einem erkenntniskritischen Kontext verwendet. Ein Überblick über die erkenntnisdiskutierenden Abschnitte einerseits sowie die הֲבֵל-Belege andererseits zeigt allerdings, dass sich diese These eines engen Zusammenhangs nicht halten lässt: Qohelet fällt zwar manchmal – wie hier – auch in erkenntnisdiskutierenden Abschnitten sein הֲבֵל-Urteil, braucht dieses aber niemals zur Qualifizierung der Erkenntnisgrenzen; zur Widerlegung der These von Michel vgl. ausführlich auch Lohfink, *הֲבֵל-Aussage*, 41–59.

Angesichts des Todes kommt der „König“ zunächst nochmals auf die Frage des Gewinns der Weisheit vor der Torheit zurück. Formuliert wird diese hier durch die Frage „warum bin ich dann übermässig weise geworden?“ Der durch das Adverb יוֹתֵר („übermässig“) erreichte Rückverweis auf das – hier kaum zufällig fehlende! – Nomen יִתְרוֹן aus V.13a zeigt nochmals, dass die Aussage aus V.13a zwar relativiert, keineswegs aber negiert werden soll.²²³ Doch trotz dieses indirekten Hinweises auf die auch weiterhin bestehende Gültigkeit des relativen „Gewinns“ der Weisheit vor der Torheit, zieht der „König“ in V.15b die Konsequenz, dass die (übermässige) Bemühung um Weisheit angesichts des Todes „nichtig“ ist. Da der Tod dem Geltungsbereich des „Gewinns“ der Weisheit vor der Torheit, dem Leben, ein radikales und unüberwindbares Ende setzt, ist diese Konsequenz des „Königs“ unausweichlich.²²⁴

In V.16 folgt (durch כִּי eingeleitet) eine Begründung des Vorangegangenen, die den Argumentationsgang aber auch gedanklich vorantreibt.²²⁵ In Auseinandersetzung mit dem im weisheitlichen Bereich seiner Zeit verbreiteten Gedanken, dass die „Erinnerung“ (זִכְרוֹן) an den Weisen auch nach dessen Tod bewahrt bleibt,²²⁶ stellt der „König“ – in Anklang an den Gedanken Qohelets von 1,11 – in V.16a fest, dass weder die „Erinnerung“ an²²⁷ den Weisen noch diejenige an den Toren „bis in die fernste Zeit“ bestehen bleibt.

Ein solches Fortleben des Weisen in der Erinnerung der Späteren wäre in gewisser Weise ja eine Verlängerung des יִתְרוֹן-Bereichs über die Grenze des individuellen Todes hinaus und widerlegte damit die These vom Tod als Grenze jeglicher Weisheit. In einer Art Erläuterung zur These in V.16a stellt der „König“ demgegenüber in V.16b fest, dass „in den kommenden Tagen“ beide, der Tor und der Weise, in die Vergessenheit geraten sein werden.²²⁸

Damit ist eine Umgehung des harten Urteils von V.15b (הֵבֵל) über den Ausweg der Erinnerung bei den Nachkommen als unmöglich erwiesen;

²²³ Kutschera, Kohelet, 363, spricht (in anderem Zusammenhang) von der „Koexistenz von Lebensfreude und Todesbewusstsein“.

²²⁴ Vgl. Michel, Gott, 279: „Der Tod setzt allen Versuchen, durch ein weisheitliches Durchschauen des Sinnes der Welt einen Gewinn zu erlangen, eine unübersteigbare Grenze.“

²²⁵ Vgl. Fischer, Beobachtungen, 80. In vielen Kommentaren wird dementsprechend in Qoh 2,16 auch der Anfang eines neuen Abschnitts gesehen, was ja auch durch das הֵבֵל-Urteil am Ende von 2,15 nahe gelegt wird.

²²⁶ So z.B. in Prov 10,7; Ps 112,6; Sir 15,6; 37,26; 39,9.11; 41,11–13. Weitere Beispiele für diese Vorstellung (auch aus dem babylonischen Raum) bietet Loretz, Qohelet, 128–132.225–234; vgl. weiter auch Uehlinger, Qohelet, 217 (für die ägyptischen Harfnerlieder).

²²⁷ ל ist hier als Genetivus objectivus zu verstehen, vgl. Ehrlich, Randglossen, 63.

²²⁸ Der Ansatz bei der Gegenwart, aus der auf die vergessenen Früheren geblickt wird, zeigt, dass die Aussage, dass man nach dem Tod in Vergessenheit gerät, auf Erfahrung gegründet ist; vgl. weiter auch Qoh 8,10; 9,5.

dementsprechend schliesst sich in V.16b β denn auch der Bogen wieder zu V.14b: Der Weise stirbt (ימות) mit dem Tor, beide trifft „ein Geschick“. Dass diese Schlussfolgerung, obwohl sie Bestätigung der eigenen These ist, für den „König“ beunruhigend ist, zeigt das „ach“ (איך), mit dem er sie einleitet.²²⁹

Dementsprechend niedergeschlagen fällt dann auch die Schlussfolgerung aus diesem Argumentationsgang in V.17 aus: Der Gedanke an den das Leben und damit auch den יתרון-Bereich beendenden Tod führt zu einem Hass nicht (nur) auf den Tod, sondern (auch) auf das Leben, das durch diesen Tod relativiert wird. Deutlich tritt hier die Königsperspektive zutage, aus der 2,12–17 als Bestandteil der „Königstravestie“ formuliert ist: Obwohl im Bereich des Lebens ein „Gewinn“ der Weisheit vor der Torheit zu beobachten ist, trifft der Hass des „Königs“ auch diesen Bereich, da er durch den Tod eine Begrenzung erfährt, als begrenzter für den „König“ aber nicht mehr erstrebenswert ist.²³⁰ Mit ihrem יתרון-Bereich „Leben“ wird auch die Weisheit selbst von diesem Hass getroffen, da auch sie durch den Tod begrenzt ist und sich in diesem durch nichts mehr von der Torheit unterscheidet.

Mit der Wiederholung des הכל-Urteils in V.17b ist die in V.12a angekündigte Untersuchung von Weisheit und Torheit zu einem ersten Ende gekommen. Sie hat aus der Sicht des „Königs“ ergeben, dass eine Unterscheidung von Weisheit und Torheit im Bereich des Lebens zwar durchaus sinnvoll erscheint, eine solche Unterscheidung für den Bereich des Todes aber nicht mehr getroffen werden kann, was diese Unterscheidung in ihrem Geltungsbereich begrenzt und damit rückwirkend nochmals grundlegend in Frage stellt.

b. Qoh 2,18–21

- (18a) Und ich hasste (ושנאתי אני) all meinen Erwerb (עמלי), um den ich mich abgemüht hatte (עמל) unter der Sonne,
- (18b) denn²³¹ ich muss ihn dem Menschen, der nach mir sein wird, hinterlassen (חי.).
- (19a) Und wer weiss (ומי יודע), ob es ein Weiser (חכם) oder ein Tor (כסל) sein wird? Und er wird über all meinen Erwerb (עמלי) verfügen (וישלט), um den

²²⁹ Vgl. Schoors, Perspective, 295f.

²³⁰ Diese unausgesprochene Prämisse, dass etwas Begrenztes seinen Wert gänzlich verliert, findet sich innerhalb der „Königstravestie“ an mehreren Orten, vgl. z.B. Qoh 1,12–18 (s.u., 2.2.3.d).

²³¹ ו ist hier – trotz der Einwände Ellermeiers, Qohelet, 277–283 – kausal zu verstehen (ו hat bei Qoh oft kausale Bedeutung und ו wird als Variante zu אשר gebraucht, vgl. Schoors, Preacher, 215f), was sich insbesondere auch durch den ansonsten parallel gebildeten V.21 (mit כי) nahe legt.

- ich mich mit Mühsal (עמלתי) und mit Weisheit bemüht habe (חכמתי) unter der Sonne.
- (19b) Auch das ist nichtig (הכל).
- (20a) Und ich fing an (ויסבותי אני) zu verzweifeln (ליאש את-לבי)²³²
- (20b) an all dem Erwerb (עמל), um den ich mich abgemüht hatte (שעמלתי) unter der Sonne.
- (21a) Denn es gibt einen Menschen, dessen Erwerb (שעמלו) durch²³³ Weisheit (חכמה) und durch Erkenntnis (דעת) und durch Tüchtigkeit (כשרון) <entstanden ist>,
- (21b) und er muss ihn einem Menschen, der sich nicht um ihn abgemüht hat (עמל), als seinen Anteil (חלקו) geben (נתן). Auch das ist nichtig (הכל) und ein grosses Übel (רעה רבה).

Schon das mehrfache Vorkommen von Wörtern aus dem Wortfeld von ידע deutet darauf hin, dass auch in diesem Abschnitt eine erkenntnisdiskutierende Argumentation vorliegt. V.a. zeigt die Analyse, dass es sich bei diesen Versen um eine Fortführung von 2,12–17²³⁴ handelt, dass somit auch sie unter der in 2,12 gestellten Frage nach Weisheit und Torheit zu verstehen sind.²³⁵ Die ernüchternde Einsicht, dass der Tod die unumstössliche Grenze des Geltungsbereichs jeglichen Vorzugs der Weisheit vor der Torheit ist, wird hier unter dem Gesichtspunkt des „Erwerbs“ (עמל) nochmals in Frage gestellt, ohne dass dadurch allerdings etwas am Verständnis des Todes als Grenze der Weisheit geändert werden könnte.

Mit dem Stichwort „hassen“ knüpft 2,18 an V.17 an, wodurch hier, wie bereits zwischen 2,12 und 2,11, bereits über die Verbform eine Verbindung zum vorangegangenen Abschnitt hergestellt wird.²³⁶ Mit dem Stichwort „Erwerb“ (עמל), das in V.18 als Objekt dieses Hasses genannt ist, tritt aber deutlich auch ein neues Element hinzu, das für den ganzen Abschnitt bestimmend sein wird und – zusammen mit der הכל-Formel in 2,17 – die Abgrenzung eines eigenen Abschnitts rechtfertigt. Schwieriger fällt die Abgrenzung nach hinten, da das Stichwort „Erwerb“ (עמל) auch in 2,22 nochmals fällt.²³⁷ Dennoch scheint es sinnvoll, in 2,22 den Anfang einer neuen Einheit zu sehen, kommen doch die für 2,18–21 zentralen Themen Tod und Nachfolger ab V.22 überhaupt nicht mehr

²³² Wörtlich: „... mein Herz verzweifeln zu lassen“.

²³³ Die drei ׀ sind hier modal zu verstehen, vgl. Jenni, Präpositionen I, 329–348.

²³⁴ S.o. (2.2.1.a)

²³⁵ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 76; Loader, Structures, 41. Auch dieser Abschnitt ist wohl noch als Bestandteil der „Königstravestie“ zu betrachten, s.u. (2.2.3.e).

²³⁶ Vgl. Klein, Kohelet, 132; Fischer, Beobachtungen, 79; Müller, Skepsis, 9; Zimmerli, Prediger, 162.

²³⁷ Die Abgrenzung erfolgt dementsprechend in einigen Kommentaren auch über 2,21 hinaus, so z.B. bei Seow, Ecclesiastes, 155–157; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 76–80; Hertzberg, Prediger, 89–93 (hier werden 2,12–23 als ein Abschnitt behandelt); Zimmerli, Buch, 162–164.

vor.²³⁸ V.a. aber markiert die **הכל**-Formel, die hier wie bereits in 2,11 und 2,17 durch ein zweites Urteil verstärkt ist, ein deutliches Ende.²³⁹

Auf den ersten Blick betrachtet beginnt mit *V.18a* ein neues Thema, das mit der Untersuchung von Weisheit und Torheit in 2,12–17 nichts mehr zu tun hat. Mit dem Stichwort „hassen“ wird zwar die Quintessenz dieser Untersuchung aus 2,17 aufgegriffen, Objekt des Hasses ist hier aber nicht mehr das Leben, sondern der „Erwerb“ (**עמל**).²⁴⁰ Mit diesem Stichwort, das zu den Vorzugswörtern Qohelets gehört,²⁴¹ scheint das Hauptthema des gesamten Abschnitts genannt zu sein.²⁴² Allerdings zeigen die folgenden Verse, dass nicht allein die menschliche Arbeit mit ihren Schwierigkeiten und Erfolgen Gegenstand der Reflexion ist, sondern dass dabei besonders auch der Gedanke eine entscheidende Rolle spielt, dass dieser „Erwerb“ mit „Weisheit“ erarbeitet wurde.

Während in *V.18a* lediglich vom „Erwerb“ und dem Hass des „Königs“ auf diesen die Rede war, folgt in *V.18b* die bis dahin noch ausstehende Begründung dieser doch recht starken Gefühlsregung: Der „König“ stellt fest, dass er den „Erwerb“, um den er sich „abgemüht“ hat, seinem Nachfolger „hinterlassen“ muss. Mit der Nennung des eigenen Nachfolgers steht auf indirekte Weise wieder das Thema Tod im Raum, das bereits im vorangegangenen Abschnitt Auslöser der gesamten Argumentation war. Damit knüpft bereits *V.18b* (und mit ihm der gesamte Abschnitt) an die Thematik von 2,12–17 an. Offenbar geht es auch hier nochmals um die Frage nach der Weisheit bzw. genauer um die Frage, inwiefern dieser durch den Tod Grenzen gesetzt sind. Während dort das harte Urteil, dass jeglicher Vorzug der Weisheit mit dem Tod dahinschwindet, auch gegen den (für falsch erklärten) Einwand eines Weiterlebens des Weisen in der Erinnerung seiner Nachfahren durchgehalten wurde, wird hier offenbar gegen einen ähnlich gearteten Einwand argumentiert, der das Fortwirken des Weisen in seinem

²³⁸ So auch Krüger, *Kohelet*, 145; Klein, *Kohelet*, 132f; Michel, *Untersuchungen*, 33; Loretz, *Qohelet*, 235. Zu 2,22–26 s.u. (2.2.3.e).

²³⁹ Vgl. Fischer, *Beobachtungen*, 79.

²⁴⁰ Mit der hier vorgeschlagenen Übersetzung „Erwerb“ soll die doppelte Bedeutung des Substantivs **עמל** nachempfunden werden, das sowohl den Vorgang der Arbeit und die damit verbundene Mühe als auch deren Ergebnis bezeichnet, vgl. Klein, *Kohelet*, 132; Schwertner, **עמל**, 333; Loretz, *Qohelet* 265f.280 (mit Lit.). In *Qoh* 2,18–21 deutet das ebenfalls verwendete Verb **עמל** eher auf die Bedeutung „Arbeit/Mühe“, der Gedanke, dass dieser **עמל** einem Nachfolger überlassen werden muss, eher auf die Bedeutung „Besitz“. Das deutsche „Erwerb“ kommt der hebräischen Doppeldeutigkeit ziemlich nahe.

²⁴¹ Vgl. die Übersicht über die Belege bei Loretz, *Qohelet*, 169.

²⁴² Die Wurzel **עמל** fällt in den vier Versen dieses Abschnitts siebenmal.

„Erwerb“ postuliert,²⁴³ ein Gedanke, wie er etwa in Prov 13,22a formuliert ist.

V.19a gibt einen ersten Hinweis, warum der „König“ diese Vorstellung nicht teilen kann: Die Frage „und wer weiss, ob es ein Weiser oder ein Tor sein wird?“ bringt die Stichworte „Weiser“ (חכם) und „Tor“ (כסל) wieder in die Diskussion; offenbar hängt der Hass des „König“ auf seinen „Erwerb“ mit dieser Frage zusammen, deren Formulierung (ומי ידע) zeigt, dass sie als rhetorische verstanden sein will, der „König“ also nicht davon ausgeht, dass jemand das notwendige Wissen besitzen könnte.²⁴⁴

Während durch die Frage in V.19a lediglich deutlich wird, dass das Nichtwissen des „Königs“ um die intellektuellen bzw. lebenspraktischen²⁴⁵ Fähigkeiten seines Nachfolgers den Hass auf seinen ganzen „Erwerb“ bewirkt, zeigt erst V.19b, in dem das Stichwort „weise“ erneut fällt, warum diese Frage für ihn so entscheidend ist. In Erweiterung zur Angabe aus V.18a bestimmt der „König“ hier seinen „Erwerb“ genauer durch die beiden Verben „sich abmühen“ und „weise sein“, die wohl beide ausdrücken sollen, wie er zu diesem „Erwerb“ gekommen ist.

Während die paronomastische Näherbestimmung des Substantivs „Erwerb“ durch das entsprechende Verb (ebenfalls עמל) als eine der Spracheigentümlichkeiten Qohelets durch das ganze Buch hindurch immer wieder zu beobachten ist,²⁴⁶ ist die hier begegnende Verbindung mit dem Verb „weise sein“ (חכם) singulär und für das Gesamtverständnis dieses Abschnitts offenbar von Bedeutung. Es empfiehlt sich daher auch nicht, den Hass des „Königs“ nur damit erklären zu wollen, dass er die durch eine Erbschaft bewirkte Ausserkraftsetzung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht ertragen könne.²⁴⁷ Gegen eine solche Erklärung spricht auch, dass für eine solche Argumentation die Frage, ob der Nachkomme ein Weiser oder ein Tor ist, überhaupt keine Rolle spielte, da auch ein weiser Nachkomme das ihm überlassene Erbe ohne eigenen Verdienst erworben hätte.

Was der „König“ sowohl durch seine Frage als auch durch die parallele Verwendung der beiden Verben „sich abmühen“ und „weise sein“ zum Ausdruck bringen will, ist der Gedanke, dass jeglicher „Erwerb“ von der Weisheit seines jeweiligen Besitzers abhängt,²⁴⁸ ein törichter Nachfolger den

²⁴³ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Nicht im Menschen*, 76f; Michel, *Untersuchungen*, 31f; Lauha, *Kohelet*, 55; Hertzberg, *Prediger*, 92.

²⁴⁴ Vgl. Crenshaw, *Expression*, 278–288. Diese Frage begegnet innerhalb des ganzen Buchs noch drei weitere Male, nämlich in Qoh 3,21; 6,12; 8,1.

²⁴⁵ Vgl. חכם ist hier sicher in einem ähnlich weiten Sinn wie in Qoh 2,12–17 zu verstehen.

²⁴⁶ Diese Näherbestimmung von עמל findet sich in Qoh 2,11.18.19.20.21.22; 5,17; 9,9; vgl. Loretz, *Qohelet*, 179–181.

²⁴⁷ So Krüger, *Kohelet*, 146; Schwienhorst-Schönberger, *Nicht im Menschen*, 76–78; Backhaus, *Zeit*, 106f; Fischer, *Beobachtungen*, 82.

²⁴⁸ Hier bestätigt sich nochmals (s.o., 2.2.1.a), dass der „König“ der Weisheit im Wirkungsbereich des Lebens durchaus einen „Gewinn“ (יתרון) vor der Torheit ein-

geerbt den „Erwerb“ seines Vorfahren dementsprechend verlieren wird.²⁴⁹ Die Frage nach der Weisheit bzw. Torheit des Nachfolgers ist somit als Frage nach dem Fortbestand des durch Weisheit erworbenen „Erwerbs“ auch über den eigenen Tod hinaus zu verstehen. Ebenso wenig wie die erste kann die zweite Frage beantwortet werden; der Fortbestand des durch Weisheit erworbenen „Erwerbs“ ist nicht mit Sicherheit garantiert, was – zumindest im Denken des „Königs“ – durchaus zu einem הכל-Urteil berechtigt.

Die weitgehend zu V.18f parallel formulierten V.20f führen den Argumentationsgang eigentlich nicht fort, sondern wiederholen lediglich nochmals die bereits gemachten Aussagen.

Wie V.18 beginnt auch V.20 mit einer Schilderung der Gefühlslage des „Königs“, die hier mit dem Verb „verzweifeln“ (יָאֵשׁ) beschrieben wird; im Pi’el gebraucht, ist auch bei diesem, ähnlich wie bei „hassen“ in V.18, ein aktives Moment zu beobachten.²⁵⁰ Wie in V.18 wird auch hier der „Erwerb“ als Objekt dieser Gefühlsregung genannt und paronomastisch durch ein Wort derselben Wurzel näher bestimmt.

Als Begründung für die Verzweiflung des „Königs“ folgt (parallel zu V.18b) in V.21 der Gedanke, dass der „Erwerb“, den sich ein Mensch erarbeitet hat, am Schluss einem anderen überlassen werden muss.²⁵¹ Wie bereits in V.19a wird dieser „Erwerb“ auch hier dadurch näher bestimmt, dass er als durch Weisheit erworben beschrieben wird – hier noch betonter als im ersten Durchgang durch die drei Substantive „Weisheit“ (חִכְמָה), „Erkenntnis“ (דַּעַת) und „Tüchtigkeit“ (כְּשָׁרוֹן). Spätestens an diesem Punkt wird klar, dass der „Erwerb“, von dem in diesem Abschnitt die ganze Zeit die Rede ist, als Frucht oder – um in den Worten des vorangegangenen Abschnitts 2,12–17 zu sprechen – als „Gewinn“ der Weisheit zu verstehen ist, und die unausgesprochene Leitfrage des ganzen Abschnitts diejenige nach der Fortdauer dieses „Gewinns“ über den Tod hinaus ist. So wie in 2,12–17 die (verblässende) Erinnerung der Nachfahren den Geltungsbereich des

räumt, der sich (wie hier) etwa in der Fähigkeit ausdrückt, einen „Erwerb“ zu erarbeiten bzw. zu erhalten.

²⁴⁹ Vgl. Fischer, Skepsis, 208; ähnlich Loretz, Qohelet, 265: „Wer übernimmt das Vermögen nach dem Tod des Besitzers? Wenn der Erbe klug ist, bleibt das Erworbenes erhalten; ist er ein Tor, der weder mit Geld noch mit Eigentum umzugehen weiss, dann wird bald alles verloren sein.“ Vielleicht spiegelt sich diese pessimistische Sicht des potentiellen Nachfolgers auch im Verb „herrschen/verfügen“ (שָׁלַט), das in Qohelets Sprachgebrauch oft negative Konnotationen hat, vgl. Sæbø, שלט, 81.

²⁵⁰ Hertzberg, Prediger, 92, sieht darin wohl nicht ganz zu Unrecht eine „sachliche Milderung“ des harten Urteils.

²⁵¹ Im Unterschied zu der ersten Formulierung des Gedankens an einen Nachfolger spricht der „König“ hier ganz allgemein von „einem Menschen“ und nicht mehr von sich in der 1. Person.

„Gewinns“ der Weisheit vor der Torheit nicht über die durch den Tod gesetzte Grenze hinüber erhalten konnte, so kann es hier der in Weisheit erwirtschaftete „Erwerb“ nicht, denn dieser wird früher oder später auf einen Erben treffen, dem die Fähigkeiten fehlen werden,²⁵² einen solchen „Erwerb“ zu erhalten.²⁵³ Konsequent beschliesst der „König“ seinen Gedankengang mit der um ein weiteres Urteil erweiterten הכל-Formel. Die Reflexionen des „Königs“ haben ihm zunächst gezeigt, dass es einen gewissen „Gewinn“ der „Weisheit“ vor der „Torheit“ gibt, nämlich das gesteigerte Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen, das dem Weisen eine bessere Orientierung im Leben ermöglicht. Doch dann muss er erkennen, dass dieser „Gewinn“ auf den Bereich des Lebens beschränkt bleibt, der Tod dem menschlichen Erkenntnisvermögen und damit dem Vorteil der Weisheit eine Grenze setzt, die weder über die Erinnerung der Späteren noch über den weitervererbten „Erwerb“ umgangen werden kann.

c. Qoh 9,4–6

- (4a) Fürwahr (כִּי), wer (מִי)²⁵⁴ zu den Lebenden (הַחַיִּים) gehört (יִחְבֵּר)²⁵⁵,
hat Vertrauen (בְּטַחֲוֹן)²⁵⁶.
(4b) Wahrhaftig (כִּי)²⁵⁷, ein lebender Hund (לְכַלֵּב חַי) ist besser²⁵⁸
als ein toter Löwe (הָאֵרִי הַמֵּת).

²⁵² Hier im Text ist dies ganz lapidar durch „der sich nicht um ihn abgemüht hat“ formuliert, wobei die oben im Text mehrfach explizit ausgedrückte Parallelität der Verben חָכַם und עָמַל offenbar unausgesprochen vorausgesetzt ist.

²⁵³ Die Parallelität der Argumentation von Qoh 2,12–17 und 2,18–21 wird von vielen Kommentaren zu Qoh 2 nicht gesehen, worunter v.a. die Interpretation von 2,18–21 leidet, die dann ganz unter dem Stichwort „Erwerb“ erfolgt; vgl. aber auch Fischer, Skepsis, 207f; Klein, Kohelet, 131f; Lohfink, Kohelet, 29f; Michel, Untersuchungen, 31f.

²⁵⁴ מִי ist hier als indefinites Pronomen verwendet, vgl. Schoors, Preacher, 59.

²⁵⁵ Die Übersetzung und Interpretation folgt hier (mit den meisten Kommentaren; anders aber Lohfink, Kohelet, 65f) dem Qere, zahlreichen Handschriften und den Versionen und liest nicht יִבְחֹר, sondern יִחְבֵּר. Die sehr gute Bezeugung erlaubt diese textkritische Entscheidung gegen den masoretischen Text, der hier keinen Sinn macht und wohl durch Buchstabenverwechslung entstanden ist.

²⁵⁶ Zur Übersetzung von בְּטַחֲוֹן mit „Vertrauen“ s.u.

²⁵⁷ Die Interpretation (s.u.) zeigt, dass כִּי hier in V.4b (wie in V.4a und V.5a und oft bei Qoh) „nicht als (subordinierende) Konjunktion, sondern als deiktische Partikel zu bestimmen“ ist (Michel, Untersuchungen, 202, zu einem anderen Vers). Michel, der diesem deiktischen Gebrauch von כִּי in seinen Untersuchungen ein ganzes Kapitel widmet (vgl. Michel, Untersuchungen, 200–212), sieht allerdings aufgrund einer anderen Interpretation diese deiktische Funktion bei Qoh 9,4b gerade nicht (wohl aber in V.4a und V.5a).

²⁵⁸ Zum emphatischen ל vor כָּלֵב vgl. Schoors, Preacher, 111; Whitley, Koheleth, 80; Nötscher, Lamed, 379.

- (5a) Nun (כִּי), die Lebenden wissen (יֹדְעִים), dass sie sterben werden (שִׁימָתוּ),
- (5b) die Toten aber (וְהַמֵּתִים) wissen gar nichts (אֵינָם יֹדְעִים מְאוּמָה) und sie bekommen keinen Lohn (שָׂכָר) mehr, denn vergessen ist (נִשְׁכַּח) ihr Andenken (זִכְרָם).
- (6a) Sowohl ihre Liebe (אֲהָבָתָם) als auch ihr Hass (שִׁנְאָתָם) und ihre Eifersucht (קִנְאָתָם) sind schon längst dahin (אֲבָדָה) (אֲבָדָה)
- (6b) und auf ewig (לְעוֹלָם) haben sie keinen Anteil (חֵלֶק) mehr an all dem, was unter der Sonne getan wird.

Die Gegenüberstellung von Lebenden und Toten,²⁵⁹ ihre Unterscheidung anhand des Erkenntnisvermögens (mitsamt der Feststellung einer Grenze menschlichen Erkennens), erweist auch 9,4–6 als Reflexion über das menschliche Erkennen.

Schwieriger fällt die Bestimmung einer überzeugenden Abgrenzung im Bereich dieser Verse. Bereits in 8,16 beginnt eine längere Passage, in der durchwegs das menschliche Erkennen thematisiert wird; wie in 9,4–6 ist dabei auch mehrmals von einem Erkenntnisunvermögen die Rede.²⁶⁰ Auch die Thematik des Todes begegnet schon vor dem hier zu behandelnden Abschnitt, wenn in 9,2f von dem „einen Geschick“ (מִקְרָה אֶחָד) die Rede ist, das alle trifft. Zudem weist schliesslich die Wiederaufnahme der Wörter „Liebe“ und „Hass“ von 9,6 auf 9,1 zurück.²⁶¹ Auch die Abgrenzung gegen hinten ist alles andere als eindeutig, kommt doch die Argumentation schon nach wenigen Versen wieder auf die Thematik des Todes und der Erkenntnis zurück.²⁶²

Dennoch soll der Abschnitt 9,4–6 hier als eigene Einheit verstanden werden,²⁶³ findet sich in ihm doch ein geschlossener Gedankengang, der sich von seinem unmittelbaren Kontext deutlich abhebt: Anders als in den nachfolgenden, anders aber auch als in den vorausgegangenen Versen geht es hier um die Feststellung der Beendigung jeglicher menschlichen Erkenntnisfähigkeit durch den Tod, dargestellt anhand einer Gegenüberstellung der Lebenden und der Toten. Die folgende Analyse wird sich daher auf diese drei Verse mit der ihnen eigenen Thematik konzentrieren, wird den weiteren Kontext aber dort, wo es geboten scheint, in die Betrachtung mit einbeziehen.²⁶⁴

Der Abschnitt beginnt in *V.4a* mit einer Aussage über „die Lebenden“ und knüpft damit deutlich an 9,3 an: Dort wurde in der ersten Vershälfte festge-

²⁵⁹ Vgl. auch Qoh 4,1–3; 6,1–6.

²⁶⁰ Vgl. auch die (Abgrenzung und) Überschrift bei Lohfink, Kohelet, 63: „Zum Thema: Grenzen des Erkennens: 8,16–9,6.“

²⁶¹ In einigen Kommentaren wird dementsprechend Qoh 9,1–6 als nicht weiter zu unterteilende Einheit betrachtet, vgl. z.B. Backhaus, Besseres, 170f; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 196–200; Backhaus, Zeit, 263–268.

²⁶² In den meisten Kommentaren wird daher Qoh 9,1–10 als zusammengehörender Abschnitt betrachtet, so z.B. Seow, Ecclesiastes, 296–306; Michel, Untersuchungen, 166–183; Crenshaw, Ecclesiastes, 158–163; Loader, Structures, 101–104; Lauha, Kohelet, 163–171; Zimmerli, Buch, 223–227.

²⁶³ Vgl. auch Klein, Kohelet, 202; Loretz, Qohelet, 230f.

²⁶⁴ Zu Qoh 9,1 und 9,7–10 s.u. (2.2.2.g und 2.2.1.d).

stellt, dass alle „*ein* Geschick“ trifft, was (wie schon in 2,12–17)²⁶⁵ als Hinweis auf den alle gleichermassen treffenden Tod zu verstehen ist. Doch auch das Leben vor diesem Tod wurde in 9,3 hauptsächlich unter negativen Gesichtspunkten thematisiert, wenn in der zweiten Vershälfte von der „Bosheit“ (רע) und „Verblendung“ (הוללות) im menschlichen Herzen die Rede war. Offenbar will V.4 auf dem Hintergrund dieser harten Aussage über die Menschen verstanden sein, wenn hier erneut von Leben und Tod die Rede ist. Mit dem Stichwort „Vertrauen“ scheint in V.4a aber anders als in V.3 eine positive Aussage über das Leben bzw. über „die Lebenden“ getroffen zu werden. Das dafür verwendete Wort בטחון kommt sonst allerdings nur noch in 2 Kön 18,19 // Jes 36,4 vor, seine dementsprechend unsichere Bedeutung kann daher in den verschiedenen Auslegungen unterschiedlich akzentuiert werden.

Unbestritten ist die Herkunft von der Wurzel בטח, die „zunächst die Bedeutung ‚sich sicher fühlen, sorglos sein‘ bzw. mit Angabe des Grundes der Sicherheit: ‚sich auf etwas oder jemanden verlassen‘“²⁶⁶ hat. Doch der Rückgriff auf die Wurzel hilft für das Verständnis von בטחון auch nicht recht weiter, denn diese kann „den Zustand oder die Gemütsverfassung des Sicherseins“²⁶⁷ beschreiben, sie drückt – neben dem gerechtfertigten Vertrauen (meistens auf JHWH) – sehr oft auch ein Sich-sicher-Wähnen aus, das von der Situation her gerade nicht gerechtfertigt ist.²⁶⁸ Während in 2 Kön 18,19 der Kontext eindeutig auf ein Verständnis von בטחון in diesem zweiten Sinne weist, ist die Beantwortung der Frage hier in V.4a um einiges schwieriger, da gerade von ihr auch die weitere Interpretation von 9,4–6 abhängt.

Bei aller Unsicherheit scheint hier in V.4a die Deutung von בטחון im Sinn des ungerechtfertigten Vertrauens am plausibelsten: Die Übersetzung von בטחון als „Hoffnung“, die in den meisten Kommentaren²⁶⁹ und Übersetzungen anzutreffen ist, scheint auf jeden Fall stark interpretationsbedingt zu sein, schliesslich ist es nicht besonders einleuchtend, dass man eine Substantivbildung des Verbs בטח, das „vertrauen“ heisst, nicht entsprechend als „Vertrauen“, sondern als „Hoffnung“ wiedergegeben soll.²⁷⁰ Versucht man aber, בטחון als gerechtfertigtes Vertrauen zu verstehen, bekommt man Verständnisschwierigkeiten, denn während die Aussage, dass für die Menschen

²⁶⁵ S.o. (2.2.1.a).

²⁶⁶ Jepsen, בטח, 610.

²⁶⁷ Gerstenberger, בטח, 302.

²⁶⁸ Vgl. Jepsen, בטח, 611–613. Als Beispiele für diese Verwendung von בטח seien etwa Prov 11,28 („Wer auf seinen Reichtum vertraut, welkt dahin [...]“) und Jes 36,9 („[...] Und du verlässest dich auf Ägypten um der Wagen und Reiter willen?“) genannt.

²⁶⁹ Vgl. z.B. Krüger, Kohelet, 298f.304; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 198; Glenn, Ignorance, 325; Backhaus, Zeit, 444; Michel, Untersuchungen, 183; Lauha, Kohelet, 163.

²⁷⁰ Vgl. Seow, Ecclesiastes, 300.

mit ihren verblendeten Herzen noch „Hoffnung“ besteht, nachvollziehbar ist, bleibt es (auch vom nachfolgenden Kontext her) unverständlich, warum diese Menschen sich vertrauensvoll in Sicherheit wiegen dürfen sollten. Nach der unmittelbar vorausgegangenen Aussage über die „Verblendung“ der menschlichen Herzen drängt sich demgegenüber die Interpretation von בטחון als leichtfertiges, ungerechtfertigtes Vertrauen geradezu auf.²⁷¹ Die Menschen mit ihrem beeinträchtigten Wahrnehmungsorgan (לב) wiegen sich in Sicherheit, etwa indem sie zu wenig beachten,²⁷² dass das „eine Geschick“ sie alle früher oder später trifft und ihrer Lebendigkeit ein Ende bereiten wird.

Die Zwiespältigkeit dieses „Vertrauens“ kommt auch in V.4b zum Ausdruck, wo ein sprichwortartiges Bild die in V.4a gemachte Aussage verdeutlicht:²⁷³ „Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe.“ Durch die auffallend unpassende Zuordnung der Adjektive „lebend“ und „tot“ zu „Hund“ und „Löwe“ – Inbegriffe des am meisten verachteten²⁷⁴ und am meisten bewunderten²⁷⁵ Tieres – bekommt auch dieses Bild etwas Ambivalentes.²⁷⁶ In ein und derselben Aussage wird hier einerseits tatsächlich ein gewisser Vorzug (טוב מן) des Lebens vor dem Tod festgestellt, dieser aber andererseits zugleich als äusserst relativ gezeichnet. Qohelet beschreibt damit das „Vertrauen“ der Menschen, die sich als Lebende gegenüber den Toten im Vorteil fühlen, dabei aber doch nur „Hunde“ sind, da auch ihre Lebendigkeit sie noch nicht zu „Löwen“ macht. Vielleicht steht „Hund“ dabei auch nicht nur als Symbol für den unbedeutenden Charakter des menschlichen Lebens, sondern darüber hinaus auch für dessen Vergänglichkeit.²⁷⁷

²⁷¹ So gegen den Grossteil der Ausleger auch (allerdings mit der Übersetzung „Hoffnung“) Jepsen, בטח, 613; vgl. andeutungsweise auch Hertzberg, Prediger, 177f; Zimmerli, Buch, 225f.

²⁷² Es geht hier (wie V.5a deutlich zeigt) nicht um ein Nichtwissen, sondern um mangelnde Beachtung der eigenen Sterblichkeit.

²⁷³ Dieser Charakter der Verdeutlichung (nicht der Begründung) führt zum Verständnis des כִּי als deiktisch, das sich in der Übersetzung niederschlägt: nicht „denn“, sondern „wahrhaftig“.

²⁷⁴ Vgl. z.B. 1 Sam 24,15; 2 Sam 16,9; 1 Kön 14,11; 2 Kön 9,10; Jes 56,10f.

²⁷⁵ Vgl. z.B. Gen 49,9; 2 Sam 1,23; 17,10; Prov 30,30; Ez 19.

²⁷⁶ Diese Ambivalenz ist wohl auch der Grund dafür, dass sich die Exegeten in der Bestimmung der Zielrichtung dieser sprichwortartigen Aussage so uneinig sind. So kann – um nur zwei sehr konträre Meinungen zu nennen – z.B. Krüger, Kohelet, 305, daran festhalten, dass damit „wohl eher der positive Wert des Lebens unterstrichen“ wird, während nach Lauha, Kohelet, 168, „Kohelet [...] ironisch darlegen [will], welch fragwürdiges Glück das Lebendigsein ist.“

²⁷⁷ Interessanterweise gilt der Hund nämlich in mehreren Religionen und Kulturkreisen als „Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits“ (so der gleichnamige Aufsatz von Lurker). Ob diese Symbolik auch hinter Qoh 9,4 steht, lässt sich zwar kaum mehr mit Sicherheit entscheiden, ist aber gut denkbar, ist sie doch auch für den altorientalischen Raum gut belegt, vgl. Lurker, Hund 132–144.

Während V.4 zwar für Qohelets Verständnis von Leben und Tod aufschlussreich ist, über das Thema Erkenntnis aber noch schweigt, bringt V.5a genau dieses wieder ins Gespräch, wenn hier der Unterschied von Lebenden und Toten anhand ihrer unterschiedlichen Erkenntnisfähigkeit verdeutlicht wird: „Die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Toten aber wissen gar nichts“. Die Zielrichtung der Aussage ist ähnlich ambivalent wie diejenige von V.4, denn auch hier wird von einem Vorteil der Lebenden gegenüber den Toten gesprochen, der sich bei näherem Hinsehen als nicht ganz unproblematisch herausstellt: Das Wissen um die eigene Sterblichkeit gehört sicherlich zu den weniger angenehmen Dingen des Lebens, v.a. dann, wenn der Tod dermassen radikal als Ende allen Lebens geschildert wird, wie es bei Qoh – etwa auch gerade in V.5b.6 – geschieht. Trotz dieses ambivalenten Charakters des Inhalts dieses Wissens wird hier in V.5a erstmals auch wieder eine positive Aussage über das menschliche Erkennen gemacht, nach dem in den vorausgegangenen Versen wiederholt von menschlichem Nichtwissen die Rede war.²⁷⁸

Interessanter aber noch im Blick auf Qohelets Umgang mit der Erkenntnisthematik ist V.5b: Anders als in den beiden bereits besprochenen Abschnitten 2,12–17 und 2,18–21, wo die Konsequenzen des Todes als Grenze des Erkennens im Bereich des Lebens (kein Fortleben der Gestorbenen in der Erinnerung, kein Fortleben im Erbe) betrachtet wurden, wird hier über die Konsequenzen dieser Grenze für die Toten selbst reflektiert: „Die Toten aber wissen gar nichts“.²⁷⁹ Das Verb **יָדַעַ** steht dabei sicherlich nicht nur für das intellektuelle Wissen, sondern bezeichnet jede Form der Wahrnehmung des Menschen von sich selbst und seiner Umwelt.²⁸⁰ Hier zeigt sich aus der Perspektive der Toten heraus nochmals dasselbe, was sich an anderer Stelle im Bezug auf das Leben schon herausgestellt hat: Der Tod ist im Denken Qohelets „der radikale Abbruch der irdischen Existenz“²⁸¹, weder können Tote aus dem Totenreich heraus im Leben (etwa in der Erinnerung ihrer Nachfahren oder in ihrem Erbe) weiterwirken, noch bleiben ihnen irgendwelche Fähigkeiten der Lebenden erhalten. Dass Qohelet zur Unterscheidung der Lebenden und der Toten gerade das Verb **יָדַעַ** benutzt, zeigt, dass für ihn die Fähigkeit zur Wahrnehmung bzw. zur

²⁷⁸ Auch in Qoh 9,5 führt der ambivalente Charakter der Aussage zu weit auseinander liegenden Interpretationen: So spricht z.B. Zimmerli, Buch, 226, von der „bitteren Ironie“, die bei diesem Vers nicht zu überhören sei, während Lohfink, Kohelet, 67, feststellt, dass die Reflexion auf die Grenzen des Todes den Menschen fähig macht, „richtig zu leben. Er kann die Freude als seinen gottesgeschenkten Anteil geniessen und kann da, wo es sich anbietet, tatkräftig handeln.“

²⁷⁹ Ähnlich heisst es in Hi 14,21 vom Toten: „Kommen seine Kinder zu Ehren, so weiss er es nicht, werden sie verachtet, so bemerkt er es nicht.“

²⁸⁰ Vgl. Lohfink, Kohelet, 66f; Michel, Untersuchungen, 176.

²⁸¹ Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 199.

Erkenntnis – im weitesten Sinne könnte man auch von Bewusstsein sprechen – ein wesentliches Kennzeichen des menschlichen Lebens ist. Die Erwägungen in den vorausgegangenen Versen (ab 8,16) zeigen, dass diese Fähigkeit zur Erkenntnis durchaus ihre Begrenzung hat, das in V.5a genannte Beispiel, dass sie unter Umständen auch unangenehm sein kann – dennoch ist es genau diese Fähigkeit, die nach Qohelet den Unterschied zwischen Lebenden und Toten ausmacht und für das Verständnis menschlichen Leben bestimmend ist.²⁸²

Nach der generellen Feststellung über den Zustand der Toten in V.5bα konkretisieren V.5bβ und V.6 diesen Zustand, indem sie mehrere Gegebenheiten des Menschseins aufzählen, die für die Toten nicht mehr gelten. Insofern alle diese Aussagen als Verneinung dessen formuliert sind, was für die Lebenden gilt, sind sie auch als Aussagen Qohelets über das Leben zu verstehen,²⁸³ die allerdings für die Erkenntnisthematik wenig austragen: Wie bereits in 2,16 wird auch hier nochmals festgehalten, dass das „Andenken“ (hier זכר) an den Toten schon bald „vergessen“ sein wird. Anders als in 2,12–17 wird dabei nicht mehr zwischen „Weisen“ und „Toren“ differenziert, denn die dortigen Ausführungen haben ja bereits gezeigt, dass diese Unterscheidung – auch bei der Frage des „Andenkens“ – nach dem Tod keine Relevanz mehr hat. Weiter ist von „Lohn“ und „Anteil“, „Liebe“, „Hass“ und „Eifersucht“ die Rede, die bei den Toten nicht mehr vorhanden sind bzw. nicht mehr von ihnen ausgehen.²⁸⁴

All diese Beschreibungen in V.6 dienen der weiteren Charakterisierung des Unterschieds von Lebenden und Toten, der für Qohelet in erster Linie aber in der Erkenntnisfähigkeit gesehen ist, die für ihn wesentlich zum menschlichen Leben gehört, mit dem Tod aber erlischt.

d. Qoh 9,(7–10a.)10b

- (7a) Geh, iss dein Brot mit Freude und trink deinen Wein mit frohem Herzen.
- (7b) Denn längst hat Gott an deinem Tun (מעשׂך) Wohlgefallen gefunden (רצוה).
- (8a) Alle Zeit seien deine Kleider weiss
- (8b) und Öl fehle nicht auf deinem Kopf.
- (9a) Geniesse (רעד) das Leben mit einer Frau, die du liebst,
all die Tage deines flüchtigen Lebens, das er dir gegeben hat unter der Sonne, alle deine flüchtigen Tage.
- (9b) Denn das ist dein Teil im Leben bei deinem Erwerb (עמל),
um den du dich abmühst (עמל) unter der Sonne.

²⁸² Diese fundamentale Aussage über einen Wesenszug des (lebendigen) Menschen wird von den meisten Exegeten übersehen, vgl. deutlich aber etwa Lohfink, Kohelet, 66f, und in Ansätzen Krüger, Kohelet, 305.

²⁸³ Vgl. Krüger, Kohelet, 305f; Lohfink, Kohelet, 67. Michel, Untersuchungen, 177, lehnt dieses Verständnis von V.5bβ.6 (leider ohne weitere Begründung) dezidiert ab.

²⁸⁴ Im weitesten Sinne könnte man die genannten Gefühlsregungen vielleicht als Ausdruck des „Bewusstseins“ verstehen und „Lohn“ und „Anteil“ als Reaktionen der Umwelt auf dieses, doch ist ידע damit wohl zu umfassend interpretiert.

- (10a) Alles, was deine Hand zu tun (לעשות) findet (מצא),
 tue (עשה) mit deiner <ganzen> Kraft.²⁸⁵
- (10b) Denn (כי) es gibt kein Tun (מעשה) und kein Planen (חשבון),
 keine Erkenntnis (דעת) und keine Weisheit (חכמה)
 im Totenreich (בשואל), wohin du gehst (הלך).

Nach 9,4–6 und der dort vollzogenen Unterscheidung von Lebenden und Toten anhand ihres unterschiedlichen Erkenntnisvermögens, die in einer eher düsteren Beschreibung des Zustandes der Toten endete,²⁸⁶ wendet sich Qohelet in 9,7 mit der Aufforderung „geh, iss ...“ zunächst wieder ganz dem Leben zu; das Thema sowohl des Todes als auch der Erkenntnis scheint abgeschlossen zu sein. Doch bereits in 9,10b werden genau diese Themen wieder aufgenommen, wenn davon gesprochen wird, dass es im Totenreich „kein Tun und kein Planen, keine Erkenntnis und keine Weisheit“ gibt. Wie im vorangegangenen Abschnitt wird auch hier der Tod mit Wörtern aus dem erkenntnisdiskutierenden Wortfeld beschrieben, was auf die hohe Bedeutung hinweist, die ihm Qohelet in der Erkenntnisfrage beimisst.

Die Bestimmung sowohl von 9,4–6 als auch von 9,7–10 als erkenntnisdiskutierend zeigt die enge thematische Verwandtschaft dieser beiden Abschnitte. Trotzdem soll 9,7–10 hier zunächst als eigene Einheit betrachtet werden, beleuchtet dieser Abschnitt doch das Thema des Todes als Grenze des Erkennens nochmals von einer neuen Seite und hebt sich darüber hinaus v.a. auch durch die Form der direkten Anrede deutlich von seinem Kontext ab.²⁸⁷ Anders als im Abschnitt 9,4–6, der von Anfang an durch die Gegenüberstellung von Lebenden und Toten geprägt ist, zeigt in 9,7–10 erst der letzte Halbvers, dass es letztlich auch hier um eine solche Gegenüberstellung geht. Erst in V.10b kommt die Thematik des Todes in den Blick und zeigt rückwirkend, auf welchem Hintergrund die vorangehenden Aufforderungen, das Leben zu genießen, zu verstehen sind. Da mit dem Thema des Todes auch dasjenige der Erkenntnis erst in diesem letzten Halbvers zur Sprache kommt, konzentrieren sich die folgenden Ausführungen v.a. auf V.10b und beziehen die vorausgehenden Erörterungen über das Leben nur dort mit ein, wo sie für sein Verständnis relevant sind.

Dass V.10b mehr ist als eine „alberne Glosse“, die „sich an das Vorherg. nicht anschliessen will“,²⁸⁸ dass auf diesem Halbvers vielmehr das Gewicht

²⁸⁵ Nach der masoretischen Akzentuation bezieht sich „mit deiner Kraft“ (בכחך) auf den Inf.cs. „zu tun“ (לעשות): „Alles, was deine Hand mit deiner <ganzen> Kraft zu tun findet, tue.“ Vgl. aber auch die bei Seow, Ecclesiastes, 302, genannten Textzeugen, die „mit deiner Kraft“ auf den Imperativ beziehen.

²⁸⁶ S.o. (2.2.1.c).

²⁸⁷ Zu den verschiedenen alternativen Gliederungsmöglichkeiten im Bereich von Qoh 9 s.o. (2.2.1.c mit Anm. 261 und 262).

²⁸⁸ Ehrlich, Randglossen, 94. Galling will in der ersten Auflage seines Kommentars einen Teil von V.10b sogar streichen (Galling, Prediger¹, 82f); in der zweiten Auflage verzichtet er dann allerdings auf diesen Vorschlag (Galling, Prediger², 112–114).

des ganzen Abschnitts liegt,²⁸⁹ zeigt sich auf dreifache Weise: Zum einen präsentiert sich V.10b durch das einleitende וְ schon rein formal als *Begründung* der vorausgegangenen Argumentation: In den hier beschriebenen Zuständen im Totenreich liegt der Grund für all die vorausgehenden Aufforderungen, die damit erst aus dieser Todesperspektive heraus ihre eigentliche Brisanz erfahren.

Über diesen zunächst erst formalen Zusammenhang hinaus zeigen sich zweitens auch *enge inhaltliche Berührungen* zwischen den beiden Teilen von 9,7–10.

Vom „Tun“ (מעשה), das die Reihe der irdischen Gegebenheiten eröffnet, die im Totenreich nicht mehr vorhanden sind, ist bereits in V.7 die Rede, die zugrunde liegende Wurzel עשה begegnet unmittelbar vor V.10b sogar noch zwei weitere Male, sodass eine Verbindung von V.10b nicht nur zum Anfang des Abschnitts, sondern auch zum unmittelbar vorangehenden Halbvers besteht. Aus der Perspektive des Todesbereichs von V.10b heraus fällt weiter auch die starke Betonung des Lebensbereichs in V.7–10a auf: Dreimal ist von „Leben“ die Rede, zweimal von den „flüchtigen Tagen“, zweimal von „unter der Sonne“²⁹⁰ und einmal von „alle Zeit“, was hier offenbar auch als Beschreibung des Lebensbereichs zu verstehen ist. Alle diese Bezeichnungen stehen als Gegenbegriffe zum „Totenreich“ in V.10b und weisen auch von dieser Seite her nochmals auf die Bedeutung des letzten Halbverses für das Verständnis des gesamten Abschnitts hin.

Neben diesen beiden textinternen Hinweisen auf die Wichtigkeit des letzten Halbverses weisen drittens auch Vergleiche mit *altorientalischen Parallelen* in dieselbe Richtung. Im Bereich der altorientalischen Literatur gibt es Texte, die so grosse Ähnlichkeiten mit 9,7–9(10) aufweisen, dass sie immer wieder als literarische Vorlagen für diesen Abschnitt in Anspruch genommen wurden.²⁹¹

²⁸⁹ So auch Hertzberg, Prediger, 173.

²⁹⁰ Vgl. dazu Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 20: „„Unter der Sonne‘ meint das diesseitige Leben des Menschen im Unterschied zum Ort der Finsternis, aus der er kommt und in die er geht (vgl. 6,4; 9,10; 11,7f; 12,2).“ Auch Michel, Sonne, 100, der zu Recht darauf weist, dass mit „unter der Sonne“ bei Qoh noch weitere Implikationen verbunden sind, will ausdrücklich nicht bestreiten, dass „Qohelet mit ‚unter der Sonne‘ eine Bezeichnung dieser unserer Welt im Gegensatz zur ‚Unterwelt‘ und zu einer ‚höheren Welt im Himmel‘ bietet“.

²⁹¹ Einen ausführlichen Überblick über die damit zusammenhängende Diskussion bietet Uehlinger, Qohelet, 183–191 (für das Meissner-Fragment) und 210–222 (für die Harfnerlieder). Allgemein zum Motiv der Lebensfreude in Qoh und der Frage nach allfälligen Rezeptionsvorlagen aus dem altorientalischen und griechischen Raum vgl. Fischer, Aufforderung.

Im sog. Meissner-Fragment,²⁹² einer (in der kanonisch-ninivitischen Fassung fehlenden) altbabylonischen Erzählung des Besuches Gilgameschs bei der Schenkin, wird Gilgamesch auf dem Hintergrund der Todesthematik zu Speis (und Trank²⁹³), Freudenfesten, reinen Kleidern, Pflege des Hauptes und Freude mit der Frau aufgefordert. Wie bei Qoh geht es auch in dieser Rede der Schenkin „um ein Kontrastverhalten angesichts des unvermeidlichen *eigenen* Todes“²⁹⁴, das – wie die obige Aufzählung zeigt – mit praktisch denselben Worten wie in 9,7–9 konkretisiert wird.²⁹⁵ Ähnliche Parallelen gibt es auch in den ägyptischen Harfnerliedern,²⁹⁶ die „angesichts des unausweichlichen Todes zum Lebensgenuss *hic et nunc*“²⁹⁷ auffordern. V.a. im sog. Anteflied,²⁹⁸ das den anderen Liedern dieser Gattung wohl als Modell diente,²⁹⁹ gibt es einen Abschnitt, der durch die Erwähnung von kostbaren Kleidern, Öl und Gemeinschaft mit der Frau stark an Qohelet erinnert. Wie beim altbabylonischen Meissner-Fragment ist auch hier eine Verbindung auf literarischer Ebene aufgrund der grossen zeitlichen Distanz zwar kaum wahrscheinlich,³⁰⁰ doch zeigt auch diese Parallele nochmals deutlich, dass 9,7–10 nicht eine völlige Neuschöpfung Qohelets ist, sondern auf dem Hintergrund einer altorientalischen Tradition³⁰¹ zu verstehen ist, die angesichts des Todes zum Lebensgenuss aufruft.

Angesichts dieses altorientalischen Hintergrundes von 9,7–10 verdienen all diejenigen Elemente besondere Beachtung, die *nicht* aus dieser Tradition zu erklären, sondern als deren spezifische Ausgestaltungen durch Qohelet zu verstehen sind. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt v.a. V.10b an Bedeutung, denn eine Beschreibung des Totenreiches als Ort, an dem es keine

²⁹² Eine deutsche Übersetzung (von K. Hecker) mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben findet sich in TUAT 3/2, 664–667.

²⁹³ Vgl. Uehlinger, Qohelet, 184 Anm. 149.

²⁹⁴ Uehlinger, Qohelet, 185.

²⁹⁵ Trotz der grossen Parallelität der beiden Texte ist die Annahme, dass die im Meissner-Fragment erhaltene Rede der Schenkin z.Z. Qohelets bekannt war und diesem als literarische Vorlage diente, mehr als hypothetisch, fehlt sie doch in der ninivitischen Version, die als Einzige bis in die Spätzeit überliefert wurde, vgl. Uehlinger, Qohelet, 188; anders etwa Pakk, Canto, 13–71. Die von Loretz, Topoi, 267–278, vertretene These eines Qoh 9,7–9 und dem Gilgamesch-Epos gleichermassen zugrunde liegenden alten Trinkliedes (vgl. mit leichten Verschiebungen auch Loretz, Frau, 257f; aufgenommen von Fischer, Skepsis, 137–141) ist nicht gänzlich auszuschliessen, aber äusserst hypothetisch.

²⁹⁶ Vgl. Assmann, Stein, 215–217; Assmann, Harfnerlieder, 972–982.

²⁹⁷ Uehlinger, Qohelet, 221.

²⁹⁸ Eine deutsche Übersetzung (von J. Assmann) des Antefliedes mit Hinweisen auf Textausgaben und weiteren Literaturhinweisen findet sich in TUAT 2/2, 905f. Vgl. auch Fischer, Aufforderung, 150–157.

²⁹⁹ Vgl. Uehlinger, Qohelet, 211; Assmann, Harfnerlieder, 974.

³⁰⁰ Vgl. Uehlinger, Qohelet, 219; Assmann, Stein, 222.

³⁰¹ Neben den erwähnten Texten mit auffallenden Parallelen bis in die Formulierungen hinein gehören in einem weiteren Sinn noch andere (etwa auch aus dem griechischen Raum) zu dieser Tradition, in der die Elemente „memento mori“ und „carpe diem“ verknüpft werden, vgl. ausführlich Fischer, Aufforderung.

Erkenntnis und Weisheit mehr gibt, ist aus keiner der erwähnten Parallelen bekannt.³⁰² Hier zeigt sich ein letztes Mal, dass V.10b alles andere als eine „alberne Glosse“³⁰³ ist, dass in der hier vorliegenden Beschreibung des Todes über das menschliche (Handlungs- und) Erkenntnisvermögen vielmehr die Qohelet eigene Akzentuierung der Tradition zu sehen ist.

Der Grund für seinen Aufruf zur Lebensfreude, zum Genuss und zum Handeln nach bestem Vermögen liegt für Qohelet im Wissen um den Tod, der all diesen Möglichkeiten einst ein radikales Ende setzen wird. Diese zeitliche Begrenzung durch den Tod macht die Lebensfreude und den Genuss zu etwas nicht allezeit Verfügbarem, das dadurch um so kostbarer wird,³⁰⁴ das es zu nutzen gilt, solange man es nutzen kann. Diese in der Tradition vorgegebene Begründung des Aufrufs zur Freude durch den Verweis auf die Sterblichkeit erfährt bei Qohelet eine für ihn spezifische Zuspitzung: Wie in den oben bereits diskutierten Abschnitten³⁰⁵ verknüpft er auch hier das Thema Tod mit dem Thema Erkennen, indem er das „Totenreich“³⁰⁶ als Ort beschreibt, an dem es „kein Tun und kein Planen, keine Erkenntnis und keine Weisheit“ gibt.

Das erste Wort dieser Beschreibung ist „Tun“ (מעשה). Wohl ganz bewusst wird damit dasjenige Stichwort aufgenommen, mit dem in V.7b das vorher genannte Essen und Trinken (V.7a), vielleicht sogar alle die in V.7–9a genannten Tätigkeiten zusammenfassend beschrieben werden. Ebenso endet der gesamte Aufruf zur Lebensfreude in V.10a mit der Aufforderung, tatkräftig und nach bestem Vermögen³⁰⁷ zu handeln. Wenn auf diese Aufforderung hin V.10b mit der Feststellung beginnt, dass es im Totenreich kein „Tun“ gibt, wird unmissverständlich klar gemacht, dass Leben und Tod

³⁰² Vgl. die Zusammenfassung bei Fischer, Aufforderung, 213–219.

³⁰³ Ehrlich, Randglossen, 94 (s.o.).

³⁰⁴ Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu der Argumentation innerhalb der „Königstravestie“, in der die Unverfügbarkeit einer Sache diese nicht kostbarer, sondern minderwertiger macht.

³⁰⁵ S.o. (2.2.1.a–c).

³⁰⁶ Nur hier in Qoh 9,10 ist von שְׁאוֹל die Rede, was in der Forschung zu verschiedenen Erklärungsversuchen geführt hat (kurz vorgestellt bei Fischer, Skepsis, 146f). M.E. zeigt die Verwendung des Begriffs שְׁאוֹל lediglich, dass Qohelet die zeitgenössische Vorstellung von der Unterwelt als Ort der Toten nicht ablehnt, sondern im Grossen und Ganzen teilt. Anders aber als es in manchem zeitgenössischen Werk geschieht, ist Qohelet nicht gewillt, diesen Ort weiter zu beschreiben; weil der Tod für ihn primär als Abbruch *aller* Bedingungen und Möglichkeiten des Lebens gesehen wird, ist eine Beschreibung des *Ortes* der Toten anders als über negierte Aussagen eigentlich kaum möglich.

³⁰⁷ Der Ausdruck „was deine Hand findet“ (תמצא ידך) „bezieht sich [...] auf die Möglichkeiten, die in des Menschen Macht stehen“ (Schmidt, Menschlicher Erfolg, 76); neben anderen Stellen, an denen dieser Ausdruck verwendet wird, zeigt sich das hier etwa durch den weiteren Fortgang „das tue mit deiner ganzen Kraft“, vgl. etwa auch Seow, Ecclesiastes, 302.

unterschiedlicher nicht sein könnten, mit dem Tod jegliches menschliche Handlungsvermögen radikal zu einem Ende kommt.

Offenbar reicht die Beschreibung des je unterschiedlichen Handlungsvermögens für Qohelet nicht aus, Leben und Tod adäquat zu unterscheiden und damit dem Aufruf zur Lebensfreude genügend Nachdruck zu verleihen. Er setzt seine Beschreibung der Totenwelt fort, indem er neben dem „Tun“ weiter „Planen“ (חשבון), „Erkenntnis“ (דעת) und „Weisheit“ (חכמה) nennt. Alle diese drei Wörter weisen auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit, die in den vorangegangenen Aufforderungen zum Lebensgenuss keine Rolle spielte, für Qohelet aber offenbar derart untrennbar mit dem Leben verbunden ist, dass ihr Fehlen umgekehrt eines der Hauptmerkmale des Todes ist und darum hier auch genannt werden muss. Das innerhalb des AT nur bei Qohelet belegte³⁰⁸ Wort „Planen“³⁰⁹ bildet dabei eine ideale Verbindung von Handlungsebene (מעשה) und Erkenntnisebene (דעת und חכמה): Wie das zugrunde liegende Verb חשב mit den beiden Bedeutungsmomenten „rechnen/kalkulieren“ und „planen/ausdenken/ersinnen/erfinden“,³¹⁰ bezeichnet auch die Nominalbildung חשבון eine „aktuelle denkerische Betätigung“,³¹¹ bei der aber weniger das erkenntnisdiskutierende als vielmehr das

³⁰⁸ Qoh 7,25; 7,27; 9,10. In 7,29 begegnet mit חשבנות eine weitere Nominalbildung der Wurzel חשב, die mit חשבון zwar offenbar eng verwandt ist, aber dennoch als eigenes Wort anzusprechen ist (s.u., 2.2.3.f).

³⁰⁹ Über die genaue Bedeutung bzw. eine adäquate Übersetzung von חשבון ist viel diskutiert worden (ein Überblick über die verschiedenen Übersetzungsvorschläge findet sich bei Loretz, Frau, 258f). Die Vermutung von Loretz, Frau, 260, חשבון weise „gegenüber dem herkömmlichen Verfahren der Weisheitslehre (hkmh) auf die neuen Möglichkeiten der Rede, Disputation und Erkenntnis [...], die durch die griechische Philosophie und ihre Prosa eröffnet worden sind“, findet am Text selbst keinen Anhalt, da sowohl in Qoh 7,25 als auch in 9,10 חשבון als Parall- und nicht als Gegenbegriff zu חכמה verwendet wird. Etwas überzeugender ist dagegen der Vorschlag von Lohfink, Frauenfeind, 276f (vgl. bereits Lohfink, Kohelet, 57–59), der חשבון als „induktive Erkenntnis“ bezeichnet, womit er dem in חשבון enthaltenen Handlungsmoment Rechnung trägt; er denkt in diesem Zusammenhang an Einzelbeobachtungen, die der Mensch sammelt und aufrechnet und damit seine „Denkergebnisse“ (so eine andere Übersetzungsmöglichkeit) zieht. Allerdings ist dieser Lösungsvorschlag aus anderen Gründen abzulehnen, vgl. dazu die Erwägungen zu 7,23–29 (s.u., 2.2.3.f mit Anm. 655). Die Übersetzungsschwierigkeiten rühren offensichtlich daher, dass es für חשבון keinen deutschen Begriff gibt, der allen Bedeutungsnuancen gerecht würde. Die hier vorgeschlagene Übersetzung „Planen“ bezieht sich dementsprechend (anders als der Vorschlag von Lohfink, der von den Belegen in Qoh 7 ausgeht) primär auf 9,10, für die Belege in Qoh 7 muss an entsprechender Stelle nach einer geeigneten Übersetzung gesucht werden (s.u., 2.2.3.f).

³¹⁰ Vgl. Seybold, חשב, 245.

³¹¹ Jenni, Pi'el, 226 (für das Verb).

aktive Moment im Vordergrund steht.³¹² Allen vier in V.10b genannten hebräischen Wörtern ist gemeinsam, dass sie sowohl das Ergebnis eines Prozesses („Tat“, „Plan“, „Erkenntnis“) als auch diesen Prozess selbst („Tun“, „Planen“, „Erkennen“) bezeichnen können.³¹³ Ohne die erste Möglichkeit damit ausschliessen zu müssen, ist hier bei der Beschreibung der Totenwelt sicherlich nicht nur an die einzelnen Ergebnisse, sondern genereller noch an die menschlichen Fähigkeiten, solche Handlungs- und Erkenntnismöglichkeiten überhaupt zu nutzen, gedacht.

Dass Qohelet für seine Beschreibung der Totenwelt neben dem Stichwort „Tun“, mit dem er an die vorangehenden Aufforderungen zur Lebensfreude anknüpft, drei Wörter aus dem Erkenntnisbereich verwendet, zeigt, dass das Menschsein für ihn neben der Handlungsfähigkeit v.a. auch durch die Erkenntnisfähigkeit bestimmt ist, sodass deren Verlust das grundlegendste Unterscheidungsmerkmal des Todes vom Leben ist.

e. Der Tod als Grenze des Erkennens – Zusammenfassung

Die vier Abschnitte in Qoh, in denen das Thema Tod mit dem Thema Erkenntnis verknüpft wird, zeigen, dass sich diese beiden Themenkreise für Qohelet überschneiden und jeweils gegenseitig zum Auslöser für weitere Reflexionen werden. In den beiden Abschnitten 2,12–17 und 2,18–21, die zur sog. „Königstravestie“ gehören, verläuft die Denkbewegung des „Königs“ von der Frage nach der Weisheit und deren „Gewinn“ zu der Feststellung, dass der Tod jeglicher Weisheit ein radikales Ende bereitet. Die Formulierungen³¹⁴ zeigen, dass Weisheit dabei v.a. unter dem Gesichtspunkt der Wahrnehmung bzw. der Erkenntnis in den Blick genommen ist. Während der „König“ dieser Weisheit im Bereich des Lebens durchaus einen „Gewinn“ vor der Torheit einräumt, der sich etwa in einer besseren gelingenden Orientierung im Leben (2,12–17) oder in der Möglichkeit, einen Besitz zu erwerben und zu behalten (2,18–21), äussern kann, führen ihn seine Reflexionen zur Einsicht, dass der Tod diesem „Gewinn“ ein radikales, unüberwindbares Ende setzt: Der Vorteil der Weisheit vor der Torheit bleibt auf den Bereich des Lebens beschränkt und wird mit dem Tod hinfällig; er kann weder durch ein Fortleben des Weisen in der „Erinnerung“ der nachfolgenden Generationen (2,12–17) noch im Fortbestehen über den weitervererbten „Erwerb“ (2,18–21) über die Grenze des Todes hinaus weiterbestehen.

³¹² Vgl. Seybold, חשב, 246. Anders Machinist, Fate, 170f, der in Qohelets Verwendung von חשבון in 9,10 stärker als in der zugrunde liegenden Wurzel das Moment der Abstraktion bzw. Selbst-Reflexion sieht.

³¹³ Vgl. Machinist, Fate, 170f Anm. 30.

³¹⁴ Vgl. v.a. Qoh 2,14 und 2,21.

Umgekehrt verläuft die Denkbewegung in den beiden Abschnitten 9,4–6 und 9,7–10: Hier führen Reflexionen über den Tod im Gegenüber zum Leben zur Einsicht, dass alles Erkennen bzw. jegliches Erkenntnisvermögen mit dem Tod zu einem Ende kommt, das Totenreich ein Ort ist, an dem nichts mehr wahrgenommen und nichts mehr erkannt werden kann. Auch in seiner Unvollkommenheit erweist sich dieses den Toten völlig fehlende Erkenntnisvermögen dadurch als eines der wesentlichen Merkmale der Lebenden und wird damit zu einem entscheidenden Unterscheidungskriterium von Tod und Leben.

Beide, der „König“ und Qohelet, sehen dem menschlichen Erkennen durch den Tod eine radikale Grenze gesetzt, der dieses auf den Bereich des Lebens beschränkt. Dem „König“ erwächst durch diese Einsicht ein Hass auch auf das Leben, weil sich der „Gewinn“ der Weisheit, den er v.a. in einer besser gelingenden Lebensorientierung sieht, als beschränkt und in seiner „königlichen“ Perspektive damit als nichtig erweist; bei Qohelet hingegen führt das Wissen um die Radikalität des Todes zu einem Aufruf, das Leben, zu dem das Erkennen ganz wesentlich dazu gehört, im Jetzt um so intensiver zu geniessen.

2.2.2 Die Zukunft als Grenze des Erkennens

Nicht nur im Zusammenhang mit dem Tod ist in Qoh von dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen die Rede, auch die Zukunft scheint für Qohelet eine solche Erkenntnisgrenze zu sein. Wiederholt hält er dezidiert fest, dass der Mensch das Zukünftige nicht erkennen kann, nicht weiss, was in der Zukunft geschehen wird.³¹⁵

Hinweise auf die Zukunft werden auch in den bereits behandelten Aussagen über den Tod gemacht,³¹⁶ ist dieser doch für den lebenden Menschen immer etwas noch Zukünftiges. Ebenso begegnet der Aspekt der Zukunft auch in einigen der Aussagen über das für den Menschen undurchschaubare „Tun Gottes“,³¹⁷ das sich natürlich ebenfalls auf die Zukunft beziehen kann. An solchen Überschneidungen der vorgeschlagenen Kategorien zeigt sich, dass diese nicht mehr als eine Orientierungshilfe sein können, um die zentralen Anliegen und durchgehenden Themen der Reflexionen Qohelets nicht aus den Augen zu verlieren.³¹⁸

Im Folgenden sollen diejenigen Aussagen Qohelets behandelt werden, in denen die Zukunft als Grenze des Erkennens in erster Linie als zukünftige

³¹⁵ Zu Qohelets Thematisierung der Zukunft als Grenze des Erkennens vgl. Fox, Qohelet, 101–106; Lohfink, *הכל*-Aussage, 56 (hier einseitig als vorrangige Erkenntnisgrenze betont).

³¹⁶ S.o. (2.2.1).

³¹⁷ S.u. (2.2.3).

³¹⁸ S.o. (2.1.5.c).

Zeit zum Thema wird, ohne dass dabei ein anderer als ihr zeitlicher Aspekt in den Vordergrund rückt.³¹⁹ Nach einer Analyse der einzelnen Aussagen im Hinblick auf die Erkenntnisthematik (2.2.2.a–g) sollen auch hier die zentralen Gedanken am Ende des Kapitels zusammengefasst werden (2.2.2.h).

a. *Qoh 3,21f*

- (21a) Wer weiss denn (מי יודע), ob³²⁰ der Atem der Menschen (רוח בני האדם) nach oben (למעלה) steigt (העלה),
 (21b) der Atem der Tiere aber (ורוח הבהמה) zur Erde (למטה לארץ) hinabfährt (הירדת)?
 (22a) Und ich sah (וראיתי), dass es nichts Besseres gibt, als dass der Mensch sich freut bei seinem Tun, denn das ist sein Anteil (חלקו).
 (22b) Denn wer könnte ihn dazu bringen (יביאנו), das zu sehen (לראות), was nach ihm (אחריו) sein wird (שיהיה)?

In 3,22b wird zum ersten Mal in Qoh die Frage gestellt, wer dem Menschen kundtun könnte, „was nach ihm sein wird“ (שיהיה אחריו). Diese Frage wird im Verlauf des Buchganzen in leichten Variationen noch dreimal aufgegriffen,³²¹ bei den drei anderen Stellen immer in Zusammenhang mit der Feststellung, dass der Mensch das, „was sein wird“, nicht wissen könne. Auch hier in 3,21f macht Qohelet mit der Frage „wer weiss denn ...?“ (מי יודע) darauf aufmerksam, dass er gewisse Wissensinhalte kritisch in Frage stellen möchte.

Die beiden Verse sind allerdings nicht nur unter dieser erkenntnisdiskutierenden Perspektive interessant, sondern bilden das Ende eines längeren Abschnitts (3,16–22), in dem Qohelet ausgehend von der Beobachtung geschehenen Unrechts über den Tod und das Verhältnis von Mensch und Tier reflektiert. Dieser weitere Kontext darf nicht aus den Augen verloren werden, wenn im Folgenden die beiden Verse unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnisthematik untersucht werden.

Auf den ersten Blick mag es erstaunen, dass 3,21f nicht im vorangegangenen Kapitel über den Tod,³²² sondern erst hier im Kapitel über die Zukunft verhandelt wird; die Erwähnung des „Atems“ von Mensch und Tier ist ja ein ebenso deutlicher Hinweis auf den Tod wie der ganze Abschnitt, in dem explizit vom Sterben die Rede ist. Dennoch gibt es gute

³¹⁹ Zu dieser Kategorie von Aussagen gehört sicherlich auch der bereits besprochene Vers Qoh 2,19 (s.o., 2.2.1.b).

³²⁰ Mit den Versionen müssen העלה und הירדת als Frage verstanden werden. Die Masoreten verstehen den Fragepartikel (wohl aus dogmatischen) Gründen als Artikel, wodurch sie die Aussage in ihr Gegenteil verkehren, vgl. Schoors, Preacher, 213f; Schoors, Perspective, 301.

³²¹ Vgl. Qoh 6,12; 8,7; 10,14.

³²² S.o. (2.2.1).

Gründe, diese beiden Verse mit den fünf folgenden Abschnitten zusammen unter dem Aspekt der Zukunft zu verhandeln. Anders nämlich als in den bereits besprochenen Abschnitten ist hier weder vom völligen Verlust des Erkenntnisvermögens im Bereich des Todes³²³ noch von der radikalen Beendigung jeglicher sinnvollen Unterscheidung von Weisheit und Torheit durch den Tod³²⁴ die Rede. Der Tod ist hier zwar Thema, wird dabei aber weniger als vom Leben total unterschiedene Grösse angesprochen, als vielmehr als deutliches Beispiel für ein in der Zukunft liegendes Ereignis, über das der Mensch nichts wissen kann.

In V.21 stellt Qohelet die Frage, wer wissen könne, ob der Atem der Menschen nach oben und derjenige der Tiere nach unten steige. Seine Formulierung (מִי יוֹדֵי) zeigt auch hier, dass er selbst die Frage mit einem dezidierten „niemand“ beantworten würde.³²⁵ Zunächst unklar hingegen bleibt durch die gewählte Formulierung die Gegenposition, die mit dieser Frage widerlegt werden soll.

Zusätzlich erschwert wird das Verständnis von V.21 durch 12,7, wo ausdrücklich festgehalten wird, dass der „Atem“ (אֵר) des Menschen nach dem Tod wieder zu Gott zurückkehre. Will man Qohelet diesen Satz nicht absprechen,³²⁶ kann die Pointe seiner Aussage nicht in der Bestreitung des Aufsteigens des menschlichen „Atems“ liegen. Die von Qohelet angegriffene Gegenposition wird demzufolge von vielen als hellenistischer Glaube an ein *individuelles* Weiterleben der Seele nach dem Tod gezeichnet, dem Qohelet die orthodoxe Lehre von der Rückkehr der unpersönlichen Lebenskraft zu Gott entgegenhalte.³²⁷ Eine solche Frontstellung Qohelets wäre in seiner Zeit natürlich gut denkbar, nur wird man dem Text von 3,21f mit einer solchen Erklärung nicht wirklich gerecht: Weder ist durch sie nämlich die explizite Erwähnung auch der „Tiere“ erklärt, noch findet der Fortgang in V.22 genügend Beachtung. Die Erwähnung der Tiere deutet eher darauf, dass Qohelet hier gegen ein menschliches Überlegenheitsgefühl die „gemeinsame Geschöpflichkeit“³²⁸ auch im Tod betont.³²⁹ Obwohl Qohelet in den vorangegangenen V.19f tatsächlich explizit festhält, dass Mensch und Tier von „einem Geschick“ getroffen und an ein und denselben Ort zurückkehren werden, scheint die Pointe seiner Argumentation aber auch mit einer solchen Interpretation noch nicht getroffen zu sein.

³²³ Vgl. Qoh 9,4–6; 9,7–10.

³²⁴ Vgl. Qoh 2,12–17; 2,18–21.

³²⁵ S.o. (2.2.1.b mit Anm. 244).

³²⁶ Diese Lösung wählt Michel, Untersuchungen, 117, wenn er Qoh 12,7 als „orthodoxe Glosse“ bezeichnet.

³²⁷ So z.B. Krüger, Kohelet, 183–185; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 120; Backhaus, Zeit, 140; Hengel, Judentum, 228f; Kellermann, Überwindung, 279–281; u.a.

³²⁸ Bartelmus, Tierwelt, 267.

³²⁹ So neben Bartelmus auch Lohfink, Kohelet, 35.

Deutlicher wird die Sache, wenn man auch V.22 in die Überlegungen mit einbezieht:³³⁰ Dort folgt nach einem Aufruf zur Lebensfreude eine erneute Frage: „Wer könnte ihn dazu bringen, das zu sehen, was nach ihm sein wird?“ Diese Frage, die ebenfalls eine negative Antwort („niemand“) verlangt,³³¹ wird in Qoh noch dreimal aufgegriffen,³³² und zwar jeweils als Begründung für die Feststellung, dass der Mensch das, was „sein wird“ (יהיה), nicht wissen könne. Damit wird deutlich, dass Qohelet mit V.21 nicht eine bestimmte Theorie über das Fortexistieren nach dem Tod angreift, sondern viel grundsätzlicher noch ganz generell äusserste Zurückhaltung bei Aussagen über die Zukunft fordert, insbesondere dann, wenn diese Zukunft – wie es beim Tod der Fall ist – die irdische Welt transzendiert.³³³ In den vorangehenden V.19f demonstriert Qohelet, in welchem Rahmen solche Aussagen überhaupt nur möglich sind: Seine eigenen Beschreibungen des Todes sind allesamt streng an empirisch beobachtbare Tatsachen gebunden, sie beschränken sich auf irdische Gegebenheiten.³³⁴ In diesem innerweltlichen Rahmen allein kann man nach Qohelet über den Tod sprechen; wer meint, diesen irdischen Bereich überschreiten zu können – etwa indem er Aussagen über eine Unterscheidung von menschlichem und tierischem „Atem“ macht – überschreitet die dem menschlichen Erkennen gesetzte Grenze.

Die Kritik Qohelets bezieht sich dabei nicht nur auf die Rede über den Tod, sondern ist – wie das „nach ihm“, mit dem in V.22 die zweite Frage formuliert ist, zeigt – noch viel genereller als Kritik an jeglicher unbedarften Rede über die Zukunft zu verstehen.

„Nach ihm“ (אחריו) kann zwar nämlich auf drei verschiedene Arten verstanden werden,³³⁵ zwei dieser theoretisch möglichen Deutungen machen im konkreten Fall von V.22 aber wenig Sinn: Mit „nach ihm“ kann Qohelet in anderen Zusammenhängen auf die Zeit nach dem Tod eines Menschen verweisen, wobei ihn dann nicht mehr dieser Tote, sondern dessen Nachfolger, d.h. das Geschehen in der irdischen Welt, interes-

³³⁰ Gegen Backhaus, *Zeit*, 141f, ist es durchaus sinnvoll, V.21 von V.22 her zu interpretieren.

³³¹ Denkbar wäre allenfalls auch die Antwort „nur Gott“, doch auch damit änderte sich nichts an der Aussageintention Qohelets.

³³² S.o. (Anm. 321).

³³³ Vgl. Michel, *Untersuchungen*, 118.

³³⁴ Er spricht vom Tod, der Mensch und Tier trifft, von dem bei beiden beobachtbaren „Atem“ (רוח) und davon, dass beide nach ihrem Tod wieder zu Staub werden – alles durchaus „irdische“, d.h. empirisch überprüfbare Feststellungen. Bei seiner in Qoh 12,7 beschriebene Rückkehr des „Atems“ zu Gott ist Qohelet allerdings ebenfalls kurz davor (oder schon daran?), die von ihm beschriebene Grenze des Erkennens zu überschreiten.

³³⁵ Vgl. Fox, *Qohelet*, 199 mit Verweis auf Podechard, *Ecclésiaste*, 317–319.

siert.³³⁶ Hier in V.22 ist dieses Verständnis wenig plausibel, denn weder ist hier (wie bei den anderen Stellen) solch ein anderer Mensch erwähnt, noch ist diese Zeit auf der Erde in diesem Zusammenhang relevant.³³⁷ Denkbar wäre demnach zweitens, das „nach ihm“ auf die Zeit nach dem Tod in der Totenwelt zu beziehen.³³⁸ Dagegen spricht aber schon die Formulierung selbst, denn für den Toten selbst ist diese Zeit ja nicht „nach ihm“, sondern „nach seinem Tod“.³³⁹ Zudem präzisiert die ansonsten sehr parallele Aussage von 6,12 dieses „nach ihm“ durch den Zusatz „unter der Sonne“, wodurch ganz explizit auf den irdischen Bereich verwiesen wird. Als dritte und wahrscheinlichste Möglichkeit bleibt die Deutung des „nach ihm“ auf die zukünftige Zeit im irdischen Leben.³⁴⁰

Am Ende von V.22 formuliert Qohelet seine Vorbehalte gegenüber spekulativer Rede über die Zukunft, die er zunächst anhand des extremen Beispiels Tod dargelegt hat, nochmals in allgemeinerer Form: Der Mensch kann über zukünftige Dinge nichts wissen und dementsprechend auch nichts sagen, denn die Zukunft setzt seinem Erkenntnisvermögen eine unüberwindbare Grenze.

Interessant in diesem Zusammenhang ist schliesslich auch das von Qohelet in V.22b verwendete Verb „sehen“ (ראה), das in den drei später folgenden Variationen der entsprechenden Aussage jeweils durch „mitteilen“ (הגיד hi.) ersetzt wird. Anders als bei diesen Parallelstellen scheint Qohelet hier nochmals betonen zu wollen, dass das Kriterium vernünftiger Rede die empirische Überprüfbarkeit des Gesagten ist. Weil die Zeit, die „nach“ – wir würden eher von „vor“ sprechen³⁴¹ – dem Menschen liegt, jeglichem „Sehen“, d.h. jeglicher empirischen Prüfung, entzogen bleibt, kann über sie auch keine sinnvolle Aussage gemacht werden. V.22a zeigt, dass diese dem Erkennen gesetzte Grenze für Qohelet kein Grund zur Verzweiflung ist, sondern Begründung seiner Aufforderung, sich des Lebens in der Gegenwart zu freuen.

³³⁶ Vgl. Qoh 2,12.18.

³³⁷ Was ein anderer nach dem eigenen Tod auf Erden erleben wird, spielt für das eigene Verhalten kaum eine Rolle.

³³⁸ So Michel, Untersuchungen, 121–124, und die meisten Kommentare.

³³⁹ Vgl. Podechard, *Ecclesiaste*, 317–319.

³⁴⁰ Vgl. Backhaus, *Zeit*, 141–143.

³⁴¹ Anders als im Deutschen bezieht sich „nach“ ihm Hebräisch auf die Zukunft, während „vor“ auf die Vergangenheit weist, vgl. Koch, *Qādām*, 256 Anm. 28. Daher wird auch in Qoh 9,1 keine Aussage über die Zukunft, sondern eine über die Vergangenheit gemacht, s.u. (2.2.2.g).

b. *Qoh* 6,10–12

- (10a) Was war (מה-שהיה), ist längst beim Namen genannt (נקרא שמו), und bekannt ist (ונודע), was ein Mensch ist (אשר-הוא אדם).³⁴²
 (10b) <und>³⁴³ er kann nicht rechten (דין) mit dem, der mächtiger³⁴⁴ ist als er.
 (11a) Wahrhaftig, es gibt viele Worte (דברים הרבה), die das Nichtige (הבל) vermehren (מרבים).
 (11b) Was ist der Nutzen (יתר) für den Menschen?
 (12a) Denn wer weiss (מי-יודע), was gut ist für den Menschen im Leben (בחיים), die Zahl (מספר) der Tage seines flüchtigen Lebens (ימי-חיי הבל), die er wie ein Schatten (כצל) verbringt (ויעשם)?³⁴⁵
 (12b) Denn (אשר)³⁴⁶ wer könnte dem Menschen mitteilen (מי-יגיד), was nach ihm sein wird (מה-יהיה אחריו) unter der Sonne?

Nach der Feststellung, dass „alles nichtig und ein Streben nach Wind“ ist, beginnt in 6,10 deutlich ein neuer Abschnitt, der zugleich als Beginn einer grösseren Einheit (6,10–8,17)³⁴⁷ oder sogar als Anfang der zweiten Buchhälfte (6,10–12,8)³⁴⁸ betrachtet werden kann. Die Eingangsformulierung (מה-שהיה) wird in V.12b als Variation wiederaufgenommen (מה-יהיה), wodurch ein erstes Ende der mit 6,10 beginnenden Texteinheit signalisiert wird.³⁴⁹

Das Hauptthema dieses kurzen Abschnitts ist der „Mensch“, was sich nur schon daran zeigt, dass das entsprechende Stichwort (אדם) in den drei Versen gleich viermal fällt. Darüber hinaus legt v.a. der eröffnende V.10a mit seiner generellen Feststellung, dass es „bekannt ist, was ein Mensch ist“ nahe, dass der ganze Abschnitt als Explikation dieses einleitenden Satzes und insofern als eine Art „Wesensbestimmung“ des Menschen verstanden werden soll.

³⁴² Zum Verständnis des schwierigen V.10a (und alternativen Übersetzungsvorschlägen, die sich entweder über die masoretische Akzentuierung hinwegsetzen oder sogar Emendationen vornehmen) vgl. Schoors, Preacher, 126f. Das hier vertretene Verständnis des Verses wird durch die Übersetzung der LXX (ἐγγνώσθη ὁ ἄνθρωπος) und der Vulgata (scitur quod homo est) unterstützt.

³⁴³ Das ו in V.10b ist (gegen Schoors, Preacher, 127) als waw explicativum zu verstehen, s.u.

³⁴⁴ Anstelle des Ketib שהתקין ist das Qere שתקין zu lesen, vgl. Schoors, Preacher, 35f (mit Angabe der Textzeugen, die diese Lesart unterstützen).

³⁴⁵ עשה hat hier offenbar die Bedeutung von „verbringen“, vgl. Whitley, Koheleth, 61

³⁴⁶ אשר hat hier (wie oft in Qoh) wohl kausale Bedeutung.

³⁴⁷ Vgl. Krüger, Kohelet, 243f; Backhaus, Zeit, 260–262; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 157f.

³⁴⁸ Vgl. neben der Ablauflesung (s.o., 2.1.5.b) v.a. Wright, Riddle, 45–65, der 6,10–12 als Eröffnung der zweiten Buchhälfte versteht, deren Hauptthema das menschlichen Nichtwissens ist.

³⁴⁹ Zu den Bezügen von Qoh 6,10–12 zum nachfolgenden (und auch zum vorangegangenen) Text vgl. Backhaus, Zeit, 217–219.

Durch die Benennung von dem Erkennen gesetzten Grenzen spielt die Erkenntnisthematik auch in diesem „anthropologischen“ Abschnitt eine gewisse Rolle.

Nur zweimal begegnet in 6,10–12 ein Wort aus dem erkenntnisdiskutierenden Wortfeld. Beide Male handelt es sich dabei um ein Partizip der Wurzel **יָדַע**, das erste Mal (V.10) im Nif'al, das zweite Mal (V.12) im Qal. Während in V.10 durch die Aussage „und es ist bekannt (**וְנִידַע**)“, was ein Mensch ist“ eine positive Aussage gemacht wird, muss die Frage „wer weiss“ (**מִי יוֹדֵעַ**) in V.12 als Negativaussage verstanden werden, denn sowohl der Kontext als auch der sonstige Gebrauch dieser Frage bei Qohelet macht deutlich, dass sie im Sinne von „niemand weiss“ verstanden sein will.³⁵⁰ Dieser Gegenüberstellung einer positiven und einer negativen Aussage über das Erkennen korrespondiert die oben bereits erwähnte Rahmung des gesamten Abschnitts, in der dasjenige „was war“ und dasjenige „was sein wird“ benannt wird. Diesem Korrespondenzverhältnis gilt es im Folgenden nachzugehen. Erst im zweiten Viertelsvers von *V.10a* fällt das hier interessierende Stichwort „und es ist bekannt“ (**וְנִידַע**). Eine sehr ähnliche Aussage wird aber bereits ganz zu Beginn des Verses gemacht, wenn es dort heisst, dass das „was war“, längst „beim Namen genannt“ ist (**נִקְרָא שְׁמוֹ**).

Obwohl mit dieser Formulierung auf die Benennung alles Geschaffenen bei der Schöpfung angespielt wird,³⁵¹ sollte sie nicht im Sinne einer „Vorherbestimmtheit aller Dinge“ bzw. einer „Ohnmacht des Menschen gegenüber dem unfassbaren Gott“ interpretiert werden,³⁵² denn davon ist im Text nicht die Rede. Der Hinweis auf die Benanntheit aller Dinge muss vielmehr als Parallelaussage zu V.10a β , d.h. als Hinweis auf die Bekanntheit all dessen, „was war“, verstanden werden. Neben der Parallelität der beiden Ausdrücke „beim Namen genannt“ und „bekannt“ weist auch der Anfang von V.10 auf ein solches Verständnis von V.10a α , denn von dem, „was war“, war bereits in 1,9 und 3,15 die Rede, beide Male im Zusammenhang der Feststellung, dass „das, was war“, wieder geschieht, dass es also nichts Neues unter der Sonne gibt.³⁵³ Beide Teile von V.10a sprechen somit über solches, was bekannt ist: V.10a α nennt umfassend „das, was war“, V.10a β verengt den Blickwinkel auf den Menschen, dessen „Name“ seit Anbeginn „genannt ist“ und von dem daher ebenfalls „bekannt ist“, was er ist.

V.10b erfüllt eine doppelte Funktion: Einerseits kann er als Explikation von V.10a β verstanden werden. Das Unvermögen des Menschen, mit dem, „der mächtiger ist als er“, zu „rechten“, wird damit zu einem wichtigen Teil³⁵⁴ der Wesensbestimmung des Menschen. Derjenige, „der mächtiger ist als

³⁵⁰ S.o. (2.2.1.b mit Anm. 244).

³⁵¹ Vgl. z.B. Backhaus, Zeit, 214–216; Hossfeld/Kindl, קרא, 137f.

³⁵² Lauha, Kohelet, 118f; vgl. ähnlich auch z.B. Seow, Ecclesiastes, 230; Hertzberg, Prediger, 144f; Zimmerli, Buch, 200f; Galling, Prediger², 105.

³⁵³ So explizit in Qoh 1,9; vgl. Krüger, Kohelet, 246; Fox, Qohelet, 224.

³⁵⁴ Wohl kaum aber zu *der* Wesensbestimmung des Menschen schlechthin.

er“, wird hier zwar nicht genannt; der bereits anfangs des Verses enthaltene implizite Hinweis auf den Schöpfer sowie andere atl. Aussagen mit ähnlichen Formulierungen³⁵⁵ lassen aber vermuten, dass mit diesem Mächtigeren Gott gemeint ist.³⁵⁶ Andererseits hat V.10b über diese „Wesensbestimmung“ des Menschen hinaus auch eine Funktion für den unmittelbaren Kontext. Neben den bekannten vergangenen fallen durch ihn auch die unbekannten zukünftigen Dinge der Welt unter das Verdikt, dass über sie mit Gott nicht „gerechtet“ werden kann; der Mensch hat diese dem Erkennen gesetzte Grenze zu akzeptieren. Qohelet belässt es hier bei einem Verweis auf Gott und der Mahnung, nicht mit ihm zu „rechten“; an anderer Stelle führt er den dabei implizit angedeuteten Gedanken aus und erweist Gott als den, der diese Erkenntnisgrenze selbst gesetzt hat.

V.11 spricht von den „vielen Worten“, die „das Nichtige vermehren“, und bringt durch die abschliessende rhetorische Frage zum Ausdruck, wie nutzlos diese sind. Durch den nächsten Vers wird (erst) deutlich, dass damit an Worte über das „was gut ist für den Menschen“ bzw. „was sein wird“, gedacht ist. Wer solche Auskünfte gibt, beginnt mit dem Mächtigeren zu „rechten“ und übersieht, dass er dabei früher oder später unterliegen wird. Erst V.12 erklärt, warum solche „Worte“ als zum Scheitern verurteilte „Rechtereien“ mit Gott anzusehen sind. Die beiden parallelen Fragen „wer weiss“ und „wer teilt mit“, die beide mit „kein Mensch“ beantwortet werden müssten, zeigen, dass die in V.11 erwähnten Auskünfte als Kompetenzüberschreitungen betrachtet werden, als etwas, zu dem der Mensch gar nicht in der Lage ist. Interessant für die erkenntnisdiskutierende Frage ist dabei einerseits der Inhalt dessen, was der Mensch nicht wissen kann, und andererseits die Parallelität der Verben „wissen“ und „mitteilen“.

Das Wissen, das dem Menschen³⁵⁷ durch die Form der rhetorischen Frage abgesprochen wird, wird in V.12a als „was gut ist für den Menschen im Leben“ umschrieben. Da innerhalb von Qoh mehrfach deutlich gesagt wird, was gut ist für den Menschen (nämlich essen, trinken und sich freuen³⁵⁸), ist diese Aussage auf den ersten Blick verwirrend, Qohelet scheint sich selbst zu widersprechen.³⁵⁹ Doch der scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn

³⁵⁵ Vgl. Jes 29,16; 45,9; Jer 18,6; 20,7; Hi 9,14f.29ff; 13,3; 34,23.

³⁵⁶ Anders Michel, Untersuchungen, 162–164, der hier eine Anspielung auf den Tod sieht.

³⁵⁷ Krüger, Kohelet, 247 Anm. 5f, weist zu Recht darauf hin, dass die Frage in Hinblick auf Gott natürlich keine rhetorische ist.

³⁵⁸ Vgl. Qoh 3,12.22; 5,17; 8,15.

³⁵⁹ Dieser scheinbare Widerspruch führt Michel, Untersuchungen, 163–165, dazu, in Qoh 6,12a die Meinung nicht Qohelets, sondern „die Position seiner Gegner“ zu sehen; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 159, löst den „Widerspruch“ indem er in 6,12a keine rhetorische (nur mit „niemand“ beantwortbare), sondern eine ernstgemeinte Frage sieht.

man auch den Fortgang von V.12a sowie den parallelen Ausdruck in V.12b berücksichtigt. Die Bestimmung „im Leben“ wird nämlich nochmals präzisiert durch „die Zahl der Tage seines flüchtigen Lebens“, womit hier die Gesamtheit der Tage des Lebens in den Blick rückt.³⁶⁰ Qohelet kann sehr wohl immer wieder angeben, was gut ist im Leben – wogegen er sich wehrt sind „Worte“, die behaupten, sie können eine solche Angabe für das Leben als solches, die Gesamtheit seiner Tage, machen.³⁶¹ Wer solches vorgibt, der versucht, das Leben in seine Verfügungsgewalt³⁶² zu bringen, und vergisst, dass letztlich ein anderer über dieses Leben entscheidet.³⁶³

V.12b verdeutlicht in einer Art Begründung³⁶⁴ diese Vorbehalte Qohelets gegen die in V.11 genannten „Worte“: In einer ebenfalls rhetorischen Frage erklärt er das Nichtwissen des Menschen durch den Verweis, dass niemand dem Menschen etwas über die Zukunft „mitteilen“ könne. „Was nach ihm sein wird“ bezieht sich dabei sicherlich nicht auf den Tod³⁶⁵ – dagegen spricht v.a. die Präzisierung „unter der Sonne“ –, sondern ganz generell auf die Zukunft. Diese Zukunft, die in V.12a genannte „Zahl der Tage des Lebens“, kann der Mensch nicht überblicken und niemand kann ihm darüber etwas kundtun; es bleibt ihm nichts anderes übrig, als diese Grenze des Erkennens zu akzeptieren.

Die Gegenüberstellung von dem, was „bekannt ist“, und dem, was man nicht wissen kann, zeigt auch hier, dass für Qohelet die Zukunft eine Grenze des Erkennens ist. Während das Vergangene „beim Namen genannt“ ist und damit „bekannt“ ist, bleibt die Zukunft dem Menschen entzogen; wer „Worte“ über diese Zukunft macht, etwa indem er vorgibt, jetzt schon zu wissen, was in Hinblick auf das ganze Leben gut ist, der verkennt, dass kein Mensch etwas über den genauen Verlauf des zukünftigen Lebens wissen kann und jegliche Prognose damit eine Missachtung der dem

³⁶⁰ Vgl. dazu Conrad, ספר, 916: מספר „markiert also deutlich den Abschluss einer Zählung sowie deren Vollständigkeit und Genauigkeit.“

³⁶¹ Zur „Frage nach dem ‚Guten‘“ in Qoh und der oben diskutierten Frage vgl. auch Krüger, Qoh 2,24–26, 131–149.

³⁶² Vgl. dazu nochmals Conrad, ספר, 917: „Insofern spiegelt das Nomen mispār zugleich die Verfügungs- und Entscheidungsgewalt einer höheren Instanz wider.“

³⁶³ Der Ausdruck „die Zahl der Tage des Lebens“ begegnet (mit leichten Variationen) noch zweimal in Qoh: Innerhalb der „Königstravestie“ drückt er in 2,3 genau dieses (dem König eigene, aber zum Scheitern verurteilte) Streben nach Verfügungsgewalt aus, das in 6,10 abgelehnt wird. In 5,17, wo Qohelet selbst eine Aussage darüber macht, was gut ist, bezieht sich der Ausdruck nicht auf dieses „gut“, sondern auf die Zeit der „Arbeit unter der Sonne“; diese wird als von Gott gegeben bezeichnet, wodurch jedes Missverständnis menschlicher Verfügungsgewalt über dieses Leben ausdrücklich abgewehrt wird.

³⁶⁴ S.o. (Anm. 346).

³⁶⁵ So z.B. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 159.

menschlichen Erkennen gesetzten Grenze ist.³⁶⁶ Mit dem Verweis auf den, „der mächtiger ist“ als der Mensch, deutet Qohelet leise an, dass Gott selbst diese Erkenntnisgrenze gesetzt hat – ein Thema, das er an anderen Orten ausführlicher reflektiert.³⁶⁷

c. *Qoh 7,13f*

- (13a) Betrachte (ראה) das Tun Gottes (מעשה האלהים):
- (13b) Wer kann gerade machen, was gekrümmt ist?
- (14a) Am guten Tag (ביום טוב) sei guter Dinge (היה בטוב)
- (14b) und am bösen Tag (וביום רעה) bedenke (ראה): Auch diesen, wie jenen, hat Gott gemacht, sodass (על-דברת)³⁶⁸ der Mensch von dem, was nach ihm ist (שלא-ימצא), nichts (מאומה) begreifen kann (אחרי).

Das Verständnis des kurzen Abschnitts 7,13f, insbesondere sein Verhältnis zu den beiden vorangehenden Versen 7,11f, ist umstritten, denn dort wird von den Vorteilen von Wissen und Weisheit gesprochen, während hier wiederum von Erkenntnisgrenzen die Rede ist. M.E. ist dieser Wechsel von einer positiven zu einer skeptischeren Rede über menschliches Wissen nicht ein Widerspruch, der einer Erklärung bedarf,³⁶⁹ sondern Ausdruck der differenzierten erkenntnisdiskutierenden Reflexion Qohelets, die weder einem Erkenntnisoptimismus noch einem Erkenntnispessimismus verfällt, sondern versucht, dem Phänomen Weisheit/Erkenntnis möglichst abgewogen gerecht zu werden.

7,13f gehört durch die Thematisierung der Begrenztheit menschlichen Erkennens zwar eindeutig zu den erkenntnisdiskutierenden Abschnitten des Buchs, bringt gegenüber 6,10–12 aber eigentlich keinen Gedankenfortschritt. Trotzdem ist auch dieser Abschnitt für die hier interessierende Frage aufschlussreich, denn er zeigt einerseits die enge Verknüpfung der beiden Themenbereiche Zukunft und „Tun Gottes“ als Grenzen des Erkennens und kann andererseits als praktische Anwendung der in 6,10–12 gemachten theoretischen Reflexionen verstanden werden.

Ausgangspunkt der Argumentation von 7,13f ist offenbar die Erfahrung, dass es im Leben „Gekrümmtes“, neben guten auch schlechte Tage³⁷⁰ gibt.

³⁶⁶ Vgl. Lohfink, Kohelet, 50.

³⁶⁷ S.u. (2.2.3).

³⁶⁸ Zu על-דברת s.u.

³⁶⁹ Dieser sog. Widerspruch führt z.B. Michel, Untersuchungen, 100–115, zur Annahme, dass in Qoh 7,11f ein „Zitat“ und in 7,13f ein „korrigierender Kommentar“ zu diesem vorliegt; ähnlich auch Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 166–168; Backhaus, Zeit, 225–228; Lohfink, Kohelet, 53f; zu anderen Erklärungsversuchen zu 7,11–15 vgl. Michel, Untersuchungen, 101f.

³⁷⁰ Die Nennung des „schlechten Tages“ wird manchmal als Hinweis auf den Tod gedeutet, so etwa von Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 167f; dass

Vom Gekrümmten, das nicht gerade gebogen werden kann, war bereits in 1,15 die Rede, dort als Bild für die dem menschlichen Tun gesetzten Grenzen.³⁷¹ Hier in 7,13 scheint weniger das menschliche Unvermögen, „Gekrümmtes“ gerade zu biegen, im Vordergrund zu stehen, als vielmehr die noch grundlegendere Erfahrung, dass es solches „Gekrümmtes“ überhaupt gibt, dass Negativerfahrungen zum Leben gehören.

Solche Negativerfahrungen werden in diesen beiden Versen explizit auf das „Tun Gottes“ zurückgeführt: V.13 beginnt mit der Aufforderung, das „Tun Gottes“ zu betrachten, dieses wird im Fortgang mit dem „Gekrümmten“ in Verbindung gebracht, von dem in der zweiten Vershälfte die Rede ist. Noch deutlicher wird der Zusammenhang von Negativerfahrungen und Gott in V.14, wo ausdrücklich festgehalten wird, dass dieser auch den „bösen Tag“ „gemacht hat“.

Obwohl 7,13f damit auch theoretische Überlegungen zum „Tun Gottes“ enthält,³⁷² steht in diesem Abschnitt primär ein „seelsorgerliches“ Anliegen im Vordergrund: Qohelet möchte dem von ihm in diesen Versen direkt Angesprochenen mit zwei Ratschlägen helfen, mit diesem „Tun Gottes“ zu Recht zu kommen. Die erste „Lebenshilfe“ besteht im Hinweis darauf, dass man die guten Zeiten genießen,³⁷³ mit ihnen zusammen aber auch die weniger guten als von Gott „gemacht“ akzeptieren soll.

Interessanter im Zusammenhang mit der Erkenntnisfrage ist die zweite „Lebenshilfe“ Qohelets in V.14b β , sein Verweis auf die begrenzte Erkenntnisfähigkeit. Das Verständnis der Konjunktion על-דברת, die V.14b β mit dem vorangehenden verbindet, ist dabei allerdings unklar und lässt mehrere Deutungen zu.³⁷⁴

Vielfach wird על-דברת im Blick auf das aramäische Äquivalent final („damit“) verstanden. Die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit wären dann von Gott gewollt bzw. bewirkt. Eine solche Deutung ist sprachlich möglich und kann sich auch auf andere Aussagen in Qoh stützen.³⁷⁵ Andere Exegeten bevorzugen im Blick auf die zugrunde liegenden hebräischen Wörter eine kausale Deutung („weil“) und verstehen V.14b β als Begründung der vorangehenden Aufforderungen von V.14a. Das Problem dieser Deutung liegt darin, dass zwischen V.14a und der Konjunktion על-דברת noch V.14b α zu beachten ist, was gegen ein kausales Verständnis spricht. Möglich wäre drittens auch ein konsekutives Verständnis („sodass“), womit das menschliche Nichtwissen um die Zukunft im Wechsel von guten und bösen Tagen begründet wäre. Die Unsicherheiten

mit dem „schlechten Tag“ auch der Tod gemeint sein kann, ist nicht auszuschließen, hier in Qoh 7,13f ist aber ganz allgemein von schlechten Zeiten die Rede.

³⁷¹ S.u. (2.2.3.d).

³⁷² Zum „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens s.u. (2.2.3). Qoh 7,13f ist auch auf diesem Hintergrund zu betrachten.

³⁷³ Insofern ist Müller, Qohälät, 515, aufs entschiedenste zu widersprechen, der im Blick auf Qoh 7,13 feststellt, dass „nur die Möglichkeit der Resignation“ bleibt.

³⁷⁴ Vgl. dazu Fischer, Skepsis, 113f (mit Lit.); Schoors, Preacher, 123f.147 (mit Lit.).

³⁷⁵ S.u. (2.2.3).

um על-דברת verbiethen es, eine Interpretation von V.14 zu stark auf die Deutung dieser Konjunktion zu stützen.

Wie immer man das logische Verhältnis von V.14b β zum Vorangehenden verstehen will, sicher ist, dass Qohelet hier – wie bereits in 3,11 durch die Negation des Verbs „finden“ (מצא) – auf die begrenzte Erkenntnisfähigkeit des Menschen weist. Anders aber als man es nach den vorausgegangenen Überlegungen erwarten könnte, ist das Objekt des Nichtwissens hier nicht das „Tun Gottes“, sondern das, was „nach“ dem Menschen ist, also die Zukunft.³⁷⁶ Qohelets Trost besteht somit nicht im Hinweis auf die Undurchsichtigkeit des Wirkens Gottes, sondern in dem schon aus 6,10–12 bekannten Hinweis auf das Unvermögen des Menschen, etwas über den Verlauf der Zukunft zu wissen. Anders als dort erfolgt dieser Hinweis hier nicht mit der Absicht, den Menschen vor Selbstüberschätzung zu warnen, sondern hat umgekehrt tröstenden Charakter: Im Moment des „schlechten Tages“ soll sich der Mensch ja seines Nichtwissens um die Zukunft erinnern,³⁷⁷ womit in einem solchen Augenblick in erster Linie die Möglichkeit einer Änderung zum Besseren impliziert ist. Momentan mag es einem schlecht gehen, aber von diesen Negativerfahrungen darf und kann man nicht auf die Zukunft schliessen, denn über diese kann der Mensch nichts Sicheres sagen.³⁷⁸

d. Qoh 8,5–8

- (5a) Wer auf das Gebot achtet (שמר מצוה), lernt nichts Schlechtes (דבר רע) kennen (לא ידע),
- (5b) und das Herz des Weisen (לב חכם) kennt (ידע)³⁷⁹ Zeit (עת) und Gericht (משפט).
- (6a) Wahrhaftig (כי), für jede Sache (לכל-חפץ) gibt es Zeit und Gericht,
- (6b) denn (כי) die Bosheit des Menschen (רעת האדם) ist gross (רבה) auf ihm.³⁸⁰

³⁷⁶ Auch in diesem „nach ihm“ wollen einige (z.B. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 167f) einen Hinweis auf den Tod sehen, was mit Fischer, Skepsis, 111–113, aber abzulehnen ist. Noch vehementer abzulehnen ist die Deutung von Murphy, Translating, 573f; Whitley, Koheleth, 66; Driver, Problems, 230, die hinter ימצא אחריי eine syrisches Äquivalent mit der Bedeutung „einen Vorwurf machen gegen“ finden und Qoh 7,14b in dieser Bedeutung auf Gott beziehen wollen. Solch eine „syrische“ Übersetzung eines sinnvollen hebräischen Texts ist methodisch nicht haltbar.

³⁷⁷ Gegen Lohfink, הבל-Aussage, 49 Anm. 36.

³⁷⁸ Vgl. Krüger, Kohelet, 254; Fischer, Skepsis, 114, bestimmt die Sinnbewegung von Qoh 7,14 gerade umgekehrt, wenn er im „Hinweis auf die Unerkennbarkeit der nächsten Zukunft die stärkste Motivation für das *carpe diem*“ sieht. Er übersieht dabei allerdings, in welche Situation hinein der Satz von der Unerkennbarkeit der Zukunft gesprochen wird.

³⁷⁹ Zur Mehrdeutigkeit von ידע in V.5 s.u.

- (7a) Denn (כִּי) er weiss nicht (אֵינְנוּ יָדָעַ), was sein wird (מֶה-שִׁיהִיָּה),
- (7b) denn (כִּי) wie (כַּאֲשֶׁר)³⁸¹ es sein wird (יִהְיֶה) – wer könnte <es> ihm mitteilen (מִי יִגִּיד לוֹ)?
- (8a) Kein Mensch herrscht über den Wind (רוּחַ), sodass er den Wind aufhalten könnte, und keiner herrscht über den Tag des Todes, und im Krieg gibt es keine Entlassung (מִשְׁלַחַת),
- (8b) und Unrecht kann seinen Täter nicht retten.

Mit dem erneuten Hinweis auf das Unvermögen des Menschen, Zukünftiges zu erkennen, erfolgt in 8,7 eindeutig eine nächste erkenntnisdiskutierende Aussage.

Obwohl das Erkenntnisthema auch vor und nach V.7 eine gewisse Rolle spielt, verbietet das dominante Hervortreten anderer Themen, wie etwa der Zeit (עַתָּה), des Gerichts (מִשְׁפָּט) oder des Herrschens (שָׁלַט), den ganzen Abschnitt zu einseitig unter der erkenntnisdiskutierenden Fragestellung zu verhandeln. Die grosse Komplexität dieses Abschnitts macht sowohl seine Abgrenzung nach vorne und hinten³⁸² als auch die Frage der inneren Kohärenz umstritten. Die hier vorgenommene Abgrenzung von V.5–8 ist eine pragmatische; sie ist einzig an der Frage nach dem Erkenntnisthema orientiert, das nur in diesen vier Versen eine Rolle spielt.³⁸³ Die oben erwähnten anderen wichtigen Themen, die diese vier Verse eng mit dem Kontext verknüpfen, zeigen aber, dass der Gedankengang Qohelets über diese vier Verse hinausgeht und von 8,1–9 reicht. Dieser grössere Abschnitt 8,1–9 bildet somit den Kontext, auf dessen Hintergrund die in V.5–8 verhandelte Frage nach dem Erkennen verstanden werden muss.

Die Abgrenzung von 8,5–8 hat einen weiteren Vorteil: Sie umfasst einen jener „Widersprüche“, die manche Exegeten so sehr beunruhigen und nach einer Erklärung verlangen.³⁸⁴ Die folgenden Überlegungen zeigen, dass dieser Abschnitt zumindest unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnisfrage nicht zu der Annahme mehrerer sich hier zu Wort meldender Stimmen zwingt. Die scheinbaren Widersprüche sind als Ausdruck der

³⁸⁰ Möglich wäre auch die Übersetzung „denn das Unglück des Menschen ist gross auf ihm.“ Wie auch sonst mehrmals in diesem Abschnitt (s.u.) liegt auch hier eine Mehrdeutigkeit eines Wortes vor, die vielleicht beabsichtigt ist, vgl. Backhaus, Zeit, 250f.

³⁸¹ Möglich wäre auch eine Übersetzung mit „wenn“. Symmachus, die Peschitta und die Vulgata lesen offenbar einfach אֲשֶׁר („was“) und verkennen dabei den besonderen Akzent, den Qohelet hier setzt (s.u.).

³⁸² Die verschiedenen Abgrenzungsvorschläge sind bei Krüger, Kohelet, 273f, dargestellt. Umstritten ist v.a. die Zugehörigkeit von V.1 und von V.9 sowie die Frage, ob der Abschnitt in sich nochmals zu unterteilen ist.

³⁸³ Zur Abgrenzung von Qoh 8,5–8 vgl. auch Murphy, Ecclesiastes, 81. Auch in 8,1–4 fallen Wörter aus dem Wortfeld von יָדָע, erkenntnisdiskutierend im engeren Sinn wird der Abschnitt aber erst ab V.5.

³⁸⁴ Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 181–186, und Michel, Untersuchungen, 91–100, sehen in Qoh 8,1–5 ein Zitat einer fremden Meinung und in 8,6–9 Qohelets kritischen Kommentar dazu; ähnlich auch Lohfink, Kohelet, 59–62, der in 8,1b und 8,5 Zitate sieht, die je von den darauf folgenden Versen kommentiert werden; vgl. auch Wright, Riddle, 331.

Denkbemühungen Qohelets zu verstehen, der sich einem Thema nicht immer gradlinig annähert, sondern ein Problem von verschiedenen Seiten her betrachtet.³⁸⁵

Mit V.7 wiederholt Qohelet seine bereits bekannte Aussage, dass der Mensch über die Zukunft nichts wissen könne. Unter Aufnahme von Formulierungen aus 6,12³⁸⁶ spricht er auch hier davon, dass der Mensch nicht wissen kann, „was sein wird“, weil – was wiederum in Frageform ausgedrückt ist – niemand da ist, der es ihm berichten könnte. Neu gegenüber 6,12 ist einzig die Konjunktion כִּאֲשֶׁר, was – wie die folgenden Überlegungen zeigen werden – kein zufälliges Detail, sondern sinntragendes Element der Argumentation ist.

כִּאֲשֶׁר kann sowohl „wenn“ als auch „wie“ heissen,³⁸⁷ das ist in Qoh nicht anders als im übrigen AT.³⁸⁸ Die Frage der Übersetzung lässt sich für V.7 auch durch einen Blick auf den Kontext nicht abschliessend klären; das wiederholte Auftreten von temporalen Begriffen wie „Zeit“ und „Tag“ innerhalb von 8,1–9 spricht vielleicht etwas mehr für ein zeitliches Verständnis, die Übersetzung der LXX (καθώς) zeigt aber, dass damals wie heute auch eine Übersetzung mit „wie“ durchaus legitim ist. Da der hebräische Begriff offenbar beide Bedeutungen beinhaltet, sollte auf diese Übersetzungsfrage sowieso nicht zuviel Gewicht gelegt werden. Wichtig ist etwas anderes: Gegenüber seiner Aussage von 6,12 setzt Qohelet mit dem Stichwort כִּאֲשֶׁר in 8,7b einen neuen Akzent; bei diesem zweiten Versteil handelt es sich nicht um eine synonyme Parallelformulierung zu V.7a, sondern um eine weiterführende Präzisierung. Während der erste Teil des Verses ganz generell das Nichtwissen um die Zukunft wiederholt, erläutert der zweite Teil, wie dieses zu verstehen ist: Es geht nicht darum, dass der Mensch nicht weiss, „dass“ etwas sein wird oder „was“ sein wird, sondern darum, dass er nicht weiss „wann“ bzw. „wie“ (כִּאֲשֶׁר) das Zukünftige sein wird. Nicht um ein generelles Nichtwissen um die Zukunft³⁸⁹ geht es Qohelet, sondern um ein Nichtwissen um die genaueren Umstände dieser Zukunft. Hat man diesen nicht zufällig erst hier explizit gesetzten Akzent Qohelets begriffen, klärt sich auch das Verständnis der „widersprüchlichen“ Aussagen des restlichen Abschnitts.

³⁸⁵ S.o. (2.1.1). Zu Qoh 8,1–9 vgl. auch Krüger, Kohelet, 274, der von einer „kritischen Relektüre“ spricht, in der frühere Ausführungen „zurückbuchstabiert“ werden.

³⁸⁶ V.a. die Frage „wer könnte es ihm mitteilen?“, die hier anders als in Qoh 6,12 keine Parallelformulierung („wer weiss ...?“) hat, zeigt, dass wohl ganz bewusst auf die dortigen Formulierungen zurückgegriffen wurde. Lohfink, Kohelet, 61, spricht treffend von einem „Selbstzitat“.

³⁸⁷ Vgl. Köhler/Baumgartner, HALAT, 434; Gesenius, Handwörterbuch, 330f.

³⁸⁸ Eindeutig mit „wenn“ zu übersetzen ist in Qoh 4,17 und 5,3, eindeutig mit „wie“ in 11,5. Zum Problem vgl. Schoors, Preacher, 144f.

³⁸⁹ Ein solches Postulat eines generellen Nichtwissens um die Zukunft widerspräche auch jeglicher menschlicher Erfahrung.

V.5, der mit seiner Anfangsformulierung „Wer auf das Gebot achtet“ an die vorangehenden Verse anknüpft, scheint mit dem Verb „wissen/kennen“ (יָדַע) zu spielen, das in beiden Vershälften auf zweideutige Weise verwendet wird. V.5a kann einerseits so verstanden werden, dass derjenige, der auf das „Gebot achtet“ nichts Schlechtes erfährt („kennen-lernt“),³⁹⁰ was nach den vorangehenden Versen so zu verstehen wäre, dass derjenige, der auf den Befehl des Königs hört, unangenehme Zusammenstöße mit diesem verhindern kann. Der Satz kann aber auch so verstanden werden, dass derjenige, der „das Gebot achtet“, von keiner schlechten Sache weiss, d.h. reinen Herzens ist. Im ersten Fall wäre der Satz eine Kurzzusammenfassung des vorher geschilderten opportunistischen Verhaltens dem König gegenüber, im zweiten Fall ein sehr traditionell klingender Weisheitsspruch.³⁹¹

Das in V.5a begonnene Spiel mit יָדַע geht in V.5b weiter, wenn es dort heisst, dass das „Herz des Weisen“ „Zeit und Gericht“ „kennt“ (יָדַע). Dieses „kennen“ kann wie in V.5a im Sinne von „kennenlernen/erfahren“ verstanden werden; ausgesagt wird dann, dass auch der Weise von „Zeit und Gericht“ getroffen wird, seine Weisheit ihn davor nicht schützen kann. Gerade vor V.6 wäre ein solches Verständnis sehr nahe liegend, heisst es dort doch explizit, dass es „für jede Sache“ – damit auch für diejenige des Weisen – „Zeit“ und „Gericht“ gibt. Auf dem Hintergrund von V.7 ist aber auch ein anderes Verständnis möglich, denn mit יָדַע kann ja auch das „wissen um“ gemeint sein. Damit wird in V.5b dem Weisen zugestanden, dass er um „Zeit und Gericht“ weiss, dass er sich bewusst ist, dass solches ihn früher oder später treffen wird. Gegenüber diesem Zugeständnis eines Wissens um die Zukunft betont Qohelet dann in V.7, dass auch ein solches Wissen über das „dass“ nie herauskommen wird, niemals präzisere Angaben über das „wie“ bzw. „wann“ (כִּשְׂאָר) beinhalten kann.³⁹² Durch dieses doppelte Spiel mit dem Verb יָדַע, dessen Mehrdeutigkeit es stehen zu lassen gilt, macht Qohelet indirekt schon hier auf den weiten Begriff von „wissen“ aufmerksam, auf den er dann in V.7 mit seinem scheinbaren „Widerspruch“ zu V.5 nochmals hinweist.

V.6 nimmt das Wortpaar „Zeit und Gericht“ auf und knüpft damit eng an V.5 an. Unüberhörbar sind ferner v.a. auch die Anklänge an 3,1.17 – wie in V.7 erinnert Qohelet auch hier durch Wiederaufnahme seiner eigenen Formulierungen an ausführlichere Argumentationen und kann sich dadurch mit wenigen Stichworten begnügen.³⁹³ Während Qohelets Verständnis der „Zeit“, die es für jede Sache gibt, auf dem Hintergrund

³⁹⁰ Zu dieser Bedeutung von יָדַע vgl. Botterweck, יָדַע, 494.

³⁹¹ Zu dieser Doppeldeutigkeit von V.5a vgl. Krüger, Kohelet, 279f.

³⁹² Vgl. Fox, Qohelet, 247; ansatzweise auch Zimmerli, Buch, 218: „Das ‚Herz‘, d.h. die Einsicht des Weisen, das von ‚Zeit und Gericht‘ weiss, ist [...] die Einsicht, die um die Unberechenbarkeit der Welt weiss [...]“

³⁹³ Zu dieser Technik der Selbstzitate vgl. Backhaus, Zeit, 249–251; Lohfink, Kohelet, 53.61.

von 3,1–15 einigermaßen klar ist,³⁹⁴ bleibt sein Verständnis von „Gericht“ an dieser Stelle ungeklärt; משפט kann entweder auf das göttliche Gericht weisen – so haben es offenbar einige der Handschriften verstanden, wenn sie „Zeit des Gerichts“ ohne 1 lesen – oder aber auch die Ordnung der Welt³⁹⁵ meinen. Während in V.5 die Nennung des „Weisen“ eher die zweite Deutung nahe legt – die Suche nach der Ordnung und der rechten Zeit gehört ja wesentlich zu den Anliegen des Weisen – weckt V.6b mit seiner Nennung der „Bosheit des Menschen“ eher Assoziationen an ein göttliches Gericht.³⁹⁶ Vielleicht spielt Qohelet auch hier ganz bewusst mit der Doppeldeutigkeit eines Wortes.

Was immer Qohelet mit „Zeit und Gericht“ dem Weisen als Wissensinhalt zubilligt – dieses Wissen wird durch V.7 rückwirkend als generelles „Wissen um/dass“ klassifiziert, das von einem präziseren „Wissen wie/wann“ zu unterscheiden ist, das im Blick auf die Zukunft keinem Menschen, auch keinem Weisen, zukommt.³⁹⁷ V.8 zeigt, dass diese Erkenntnisgrenze, die dem Menschen ein präzises Wissen zukünftiger Dinge verwehrt, aufs engste mit der Unverfügbarkeit der Zukunft zusammenhängt. Die vier genannten Beispiele sind Illustrationen dieser Unverfügbarkeit der Zukunft: Der Wind/Atem, der Todestag, die Entlassung aus dem Krieg und das Unrecht³⁹⁸ sind alles Gegebenheiten, die ausserhalb der menschlichen Verfügungsgewalt stehen; der Mensch kann darum zwar allenfalls wissen, dass sie geschehen werden, ihre genaueren Umstände bleiben ihm aber entzogen und bilden eine Grenze seines Erkenntnisvermögens.³⁹⁹

e. Qoh 9,11f

- (11a) Ich wandte mich (שבתִי) und sah (וראה) unter der Sonne (תחת־השמש), dass nicht <immer>⁴⁰⁰ die Schnellen (קלים) den Lauf <gewinnen> und nicht <immer> die Helden (גבורים) den Krieg

³⁹⁴ S.u. (2.2.3.a).

³⁹⁵ Zu dieser Bedeutung von משפט vgl. Liedke, שפט, 1005.

³⁹⁶ Vgl. Krüger, Kohelet, 281.

³⁹⁷ Gegen Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 183, der das Wissen, von dem in V.5b die Rede ist, als ein „Wissen wann“ und ein „Wissen wie“ interpretiert, woraus sich dann tatsächlich ein Widerspruch zu V.7 ergibt.

³⁹⁸ Das vierte Beispiel scheint mit der Erwähnung von „Unrecht/Schuld“ (רשע) etwas aus der Reihe zu fallen und hat Anlass zu unterschiedlichen Erklärungen gegeben, vgl. Crenshaw, Ecclesiastes, 152f; Lauha, Kohelet, 150. Nachdem bereits in V.6 von der Bosheit des Menschen die Rede war, scheint der Schluss nahe zu liegen, dass Qohelet hier die Schuldverfallenheit im Blick hat, über die der Mensch ebenfalls keine Verfügungsgewalt hat.

³⁹⁹ Obwohl das Stichwort „Tun Gottes“ in V.8 nicht fällt, steht diese Vorstellung hier im Hintergrund, vgl. Backhaus, Zeit, 250; einmal mehr zeigt sich die enge Verbundenheit der beiden Themenkreise.

⁴⁰⁰ S.u. (mit Anm. 407).

- und auch nicht <immer> die Weisen (חכמים) Brot
 und auch nicht <immer> die Verständigen (נבנים) Reichtum
 und auch nicht <immer> die Wissenden (ידעים) Gunst.⁴⁰¹
- (11b) Wahrhaftig (כי):⁴⁰² Zeit (עת) und Zufall (פגע) trifft (יקרה) sie alle (כלם).
 (12a) Denn (כי) der Mensch kennt nicht (לא-ידע) einmal (גם)⁴⁰³ seine Zeit (עתו);
 wie Fische, die im bösen Netz gefangen sind, und wie Vögel, die in der
 Falle festgehalten sind,
 (12b) so sind wie sie auch die Menschen gefangen zur Zeit des Unglücks
 (עת רעה), wenn es sie plötzlich überfällt.

Nach dem oben bereits besprochenen Abschnitt 9,7–10,⁴⁰⁴ der mit der Feststellung endete, dass es im Totenreich keinerlei Erkenntnis gibt, wendet sich Qohelet mit 9,11f wieder dem Bereich „unter der Sonne“, d.h. der irdischen Welt, zu.⁴⁰⁵ Die beiden Verse bilden eine thematisch vom Kontext abgehobene Einheit, was auch die beiden Abschnittsanfänge in V.11 und V.13 bestätigen.⁴⁰⁶ Obwohl Qohelet mit seiner Argumentation nach Verlassen des Totenreichs wieder in den Bereich gelangt, in dem Erkenntnisse durchaus möglich sind, geht es ihm auch hier nochmals um die Feststellung von dem Erkennen gesetzten Grenzen.

V.11a knüpft dort an, wo 8,8 geendet hat: bei der Unverfügbarkeit. In fünf Beispielen zeigt Qohelet auf, wie auch relativ sicher scheinende Dinge anders herauskommen können, als man es erwarten würde.

Jedes der Beispiele führt vor Augen, dass Erfolg etwas bleibt, was letztlich nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen steht. Natürlich weiss auch Qohelet, dass der „Schnelle“ grössere Chancen hat, den „Lauf“ zu gewinnen, und der „Weise“ bessere Bedingungen für eine erfolgreiche Meisterung des Lebens.⁴⁰⁷ Was er mit seinen Beispielen zeigen will, ist, dass diese Chancen und Bedingungen ebensolche bleiben und niemals mit Sicherheiten und Garantien verwechselt werden dürfen. Auffälligerweise sind drei der fünf genannten Personengruppen (חכמים, נבנים, ידעים) synonyme Bezeichnungen für die „Weisen“.⁴⁰⁸ Qohelet macht mit dieser auffälligen Konzentration schon hier unmissverständlich klar, dass auch das Wissen eines Menschen diesen nicht vor

⁴⁰¹ Zur Übersetzung von חן vgl. Willi-Plein, חן, 90–99.

⁴⁰² Vgl. Michel, Untersuchungen, 212.

⁴⁰³ Vgl. Schoors, Preacher, 133f.

⁴⁰⁴ S.o. (2.2.1.d).

⁴⁰⁵ Michel, Untersuchungen, 251, stellt zu Recht fest, dass mit „שׁוּב nicht die Wiederholung einer Handlung [...], sondern die Wendung zu einem neuen Blickpunkt“ ausgedrückt wird. Eine ähnliche Wendung findet sich auch in Qoh 4,1.7.

⁴⁰⁶ Vgl. neben den Kommentaren auch Lavoie, Temps, 440.

⁴⁰⁷ Vgl. Ellermeier, Qohelet, 245: „Es ist ihnen nicht‘ kann hier natürlich nicht bedeuten [...] ‚ihnen gehört nicht‘, ‚ihnen wird nicht zuteil‘, vielmehr: es muss nicht so sein, dass ihnen gehört, sie verfügen nicht darüber, d.h. sie haben keine Garantie dafür.“ Vgl. etwa auch Fischer, Skepsis, 133; Michel, Untersuchungen, 263. Diesem Umstand wird hier mit der Übersetzung „nicht immer“ Rechnung getragen.

⁴⁰⁸ Vgl. Lavoie, Temps, 442; Fox, Qohelet, 260; Lauha, Kohelet, 173.

Kontingenzerfahrungen im Leben bewahren kann, solche vielmehr die dem Erkennen gesetzten Grenzen vor Augen führen.

Nach diesen Ausnahmefällen, die zeigen, dass jeglichem menschlichen Planen die Erfolgsgarantie versagt bleibt,⁴⁰⁹ verlässt Qohelet mit V.11b die Ebene der Beispiele und formuliert seine Beobachtung in einer allgemeineren Form:⁴¹⁰ „Zeit und Zufall trifft sie alle.“ Auch hier benutzt er wieder die Technik der „Selbstzitierung“, die es ihm ermöglicht, beim Lesenden mit wenigen Stichworten ausführlichere Argumentationen in Erinnerung zu rufen.⁴¹¹

Mit dem Schlüsselwort „Zeit“ rückt dabei 3,1–11 wieder ins Bewusstsein,⁴¹² „Zeit und Zufall“ erinnert an 8,5–8 und die dortige Erwähnung von „Zeit und Gericht“⁴¹³ und der zweite Teil von V.11b („[...] trifft sie alle“) schliesslich ist ein wörtliches Zitat aus 2,14b und wurde dort vom „Geschick“, d.h. dem Tod ausgesagt.⁴¹⁴ Obwohl durch diese „Erinnerungen“ an früher Gesagtes sicherlich Assoziationen an den Tod geweckt werden, bleibt die Aussage von V.11b selbst genereller. Das innerhalb des AT sonst nur noch in 1 Kön 5,18 begegnende Wort „Zufall“ ist wertneutral zu verstehen,⁴¹⁵ und kann wie das Wort „Zeit“ im konkreten Fall positiv oder negativ gefüllt werden.⁴¹⁶ Ähnlich weckt auch das Verb „treffen“ (קרה) Anklänge an das Nomen gleicher Wurzel (מקרה), ohne aber selbst eindeutig negativ qualifiziert zu sein.⁴¹⁷

Mit wenigen Stichworten gelingt es Qohelet durch diese Technik, einerseits neutral daran zu erinnern, dass die vom Menschen nicht durchschaubare „Zeit“ für diesen zu einem „Zufall“ wird,⁴¹⁸ den man nicht berechnen kann,⁴¹⁹ und gleichzeitig unterschwellig zu signalisieren, dass dieser „Zufall“ eben auch negativer Art sein kann, was sich – wie in den Beispielen – im Ausbleiben des Erfolgs oder sogar im Tod ausdrücken kann.

⁴⁰⁹ Vgl. Backhaus, Zeit, 274; Lohfink, Kohelet, 71f.

⁴¹⁰ Gegen Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 209; Backhaus, Zeit, 274, ist festzuhalten, dass es sich bei V.11b noch nicht um die Begründung handelt.

⁴¹¹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 209; Backhaus, Zeit, 274f; Michel, Untersuchungen, 263f.

⁴¹² S.u. (2.2.3.a).

⁴¹³ S.o. (2.2.2.d).

⁴¹⁴ S.o. (2.2.1.a).

⁴¹⁵ Vgl. Whitley, Koheleth, 80; anders Maiberger, פגע, 506.

⁴¹⁶ Für die „Zeit“ (עת) zeigt das Qoh 3,1–9, für den „Zufall“ (פגע) 1 Kön 5,18, wo für die negative Qualifizierung noch ein zusätzliches Wort (רע) notwendig ist.

⁴¹⁷ Vgl. Ringgren, קרה, 172–175.

⁴¹⁸ Insofern ist es nicht ganz ungerechtfertigt von einem Hendiadyoin zu sprechen, vgl. Lauha, Kohelet, 173;

⁴¹⁹ Dieser neutrale Aspekt von V.11a wird von vielen Kommentaren übersehen, vgl. etwa Fischer, Skepsis, 134 (der sogar selbst bemerkt, dass sich bei seiner negativen Deutung von עת eine Verschiebung gegenüber Qoh 3,1–9 ergibt).

Erst zu Beginn von V.12 folgt (durch כִּי eingeleitet) eine Begründung für diese Unverfügbarkeit, der sich der Mensch beugen muss: „Der Mensch kennt nicht einmal seine Zeit.“ Ähnlich wie bereits in 8,7 wird auch hier der Gedanke der Unverfügbarkeit mit demjenigen des Nichtwissens in Zusammenhang gebracht. Wenn als Objekt dieses Nichtwissens hier „seine Zeit“ genannt ist, dann zieht Qohelet damit sein Spiel mit der Doppeldeutigkeit weiter: Auf dem Hintergrund von 8,5–8 liegt nochmals eine – inhaltlich nichts Neues bringende – Aussage über die Unerkennbarkeit der Zukunft vor; „seine Zeit“ ist somit ein Synonym für „das, was sein wird“. Gleichzeitig verweist der Fortgang von V.12 auch auf die negativen Konnotationen, die „seine Zeit“ haben kann, zeigen doch sowohl die beiden Beispiele, die im Tiervergleich unmissverständlich auf den Tod anspielen,⁴²⁰ als auch die Terminologie am Ende des Verses,⁴²¹ dass Qohelet hier (zumindest auch) eine „böse Zeit“ vor Augen hat.

Mit dem Verweis auf die Unverfügbarkeit der Zukunft und deren Begründung im begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögen wirkt 9,11f wie eine Wiederholung von 8,5–8. Während dort die Art dieses Nichtwissens viel differenzierter betrachtet wurde, bringt 9,11f zwar für die Erkenntnisfrage im engeren Sinn keine neuen Informationen, verrät aber mehr über den Anlass von Qohelets Reflexionen: Nichtvorhersehbare menschliche Misserfolge und Schicksalsschläge scheinen Qohelet zum Nachdenken über Kontingenzerfahrungen und deren Begründung im begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögen bewegt zu haben.

f. Qoh 10,12–15

- (12a) Die Worte des Mundes des Weisen (דְּבָרֵי פִי־חָכָם) <bringen ihm> Gunst,
 (12b) die Lippen des Toren aber (וּשְׁפָתוֹת כְּסִיל) verschlingen ihn (תִּבְלַעֲנוּ).⁴²²
 (13a) Der Anfang der Worte seines Mundes ist Torheit (סְכָלוֹת),
 (13b) und das Ende <der Worte> seines Mundes ist böse Verblendung
 (14a) Und der Tor (הַסָּכֵל) vermehrt (יִרְבֶּה) die Worte (דְּבָרִים).
 (14b) Der Mensch weiss nicht (לֹא־יָדַע), was sein wird (מָה־שִׁיחִיָּה),⁴²³
 und was nach ihm sein wird (וְאִשֶּׁר יִהְיֶה מֵאַחֲרָיו),
 wer könnte es ihm mitteilen (מִי יִגִּיד לוֹ)?
 (15a) Die Mühe (עֲמָל) der Toren (הַכְּסִילִים) ermüdet den,⁴²⁴
 (15b) der den Weg in die Stadt nicht findet (לֹא־יָדַע).

⁴²⁰ Vgl. Fischer, Skepsis, 134–136.

⁴²¹ „Zeit des Unglücks“ (עַת רָעָה), „gefangen werden“ (pu. יָקַשׁ), „überfallen“ (נָפַל).

⁴²² Zur Übersetzung von V.12 vgl. Ellermeier, Qohelet, 158–161.

⁴²³ LXX, Symmachus, Peschitta, Vulgata und einige hebräische Handschriften lesen מָה־שִׁיחִיָּה und beziehen das Nichtwissen damit auf die Vergangenheit; im Denken Qohelets macht diese Lesart keinen Sinn, weshalb derjenigen des masoretischen Textes zu folgen ist.

Im Stil deutlich von den vorangehenden Versen unterschieden,⁴²⁵ ist in 10,12–15 erneut eine Gegenüberstellung von Weisem und Toren bzw. eine Darlegung dessen, was „Torheit“ kennzeichnet, das Thema.⁴²⁶ Innerhalb dieses Abschnitts fällt zum letzten Mal der unterdessen sattsam bekannte Satz Qohelets, dass der Mensch nicht wisse, was sein wird, weil niemand ihm darüber etwas berichten könne.⁴²⁷

Auf dem Hintergrund der bereits behandelten Abschnitte, in denen Qohelet über die Zukunft als Grenze des Erkennens reflektiert, bietet 10,12–15 wenig Neues, kann das bereits Gesagte aber nochmals anschaulich verdeutlichen. V.14b, in dem explizit über das Erkennen gesprochen wird, passt dabei ausgezeichnet in den Kontext und macht weniger Schwierigkeiten, als jene Theorien, die sein Vorhandensein durch komplizierte Erklärungen zu verstehen versuchen.⁴²⁸

Der Abschnitt wird in V.12 damit eröffnet, dass den Worten des Toren diejenigen des Weisen gegenübergestellt werden. Sehr traditionell⁴²⁹ tönt es, wenn von den Ersten gesagt wird, dass sie „ihn“ – gedacht ist wohl an den Toren⁴³⁰ – „verschlingen“, und Zweite mit dem Stichwort „Gunst“ in Zusammenhang gebracht werden.

Von 9,11a herkommend⁴³¹ weiss man, dass Qohelet nicht bereit ist, dem Weisen diese „Gunst“ zu garantieren, anders als dort spricht er hier aber offenbar nicht von den Ausnahmefällen, sondern von der Normalsituation. Ebenso wird im Blick auf V.14a deutlich, dass Qohelet durchaus auch weiss, dass das „Verschlungenwerden“ des Toren manchmal auf sich warten lässt, sodass diesem genug Zeit bleibt, seine „Worte“ noch weiter zu „vermehren“. Obwohl Qohelet in V.12 damit traditioneller und weniger differenziert als anderswo spricht, ist damit noch kein Grund gegeben, diesen (und den nächsten) Vers als Zitat zu sehen und Qohelet abzusprechen;⁴³² der traditionell klingende V.12 dient ihm hier nur als Einstieg für seine anschliessende Polemik gegen diejenigen, die meinen über die Zukunft Aussagen machen zu können.

V.13 zeigt, was Qohelet von solchen Worten aus dem Mund des Toren hält: Sie sind für ihn „Torheit“ und „Verblendung“, sie helfen nichts, sind

⁴²⁴ Zu dem schwierigen V.15a (Genus- und Numerusinkongruenz) vgl. Schoors, Preacher, 74.80–85.158f.164; Fox, Qohelet, 269f.

⁴²⁵ Vgl. Backhaus, Zeit, 283.

⁴²⁶ Die Abgrenzung von Qoh 10,16ff ergibt sich durch die dort neu auftretenden Themen Macht und Herrschaft.

⁴²⁷ S.o. (2.2.2.a mit Anm. 331).

⁴²⁸ Vgl. Fischer, Skepsis, 17 mit Anm. 63; Lauha, Kohelet, 190–192; Ginsberg, Structure, 144 Anm. 1; zurückhaltender auch Zimmerli, Buch, 236.

⁴²⁹ Vgl. z.B. Prov 10,11.19.20.21; 15,2; 18,7.

⁴³⁰ Vgl. aber auch Krüger, Kohelet, 329.

⁴³¹ S.o. (2.2.2.e).

⁴³² So Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 217; Lohfink, Kohelet, 77; Michel, Untersuchungen, 266.

im besten Fall wirkungslos,⁴³³ wenn sie nicht sogar Schaden anrichten.⁴³⁴ Trotz ihrer Minderwertigkeit muss Qohelet in V.14a feststellen, dass es immer mehr solcher Worte gibt. Auch dabei verweist er durch seine Formulierung auf eine vorangegangene Argumentation zurück, war in 6,10–12 doch in genau derselben Terminologie von unnötigen „Worten“ die Rede.⁴³⁵ Mit V.14b erklärt Qohelet nochmals deutlich, was genau er sich unter solchen Worten vorstellt und warum sie in seinen Augen so wertlos sind. In einer Mischung der entsprechenden Formulierungen von 6,12 und 8,7 präzisiert Qohelet die von ihm kritisierten Worte als Aussagen über das „was sein wird“, und begründet zum dritten Mal das menschliche Nichtwissen um zukünftige Dinge mit der – durch „niemand“ zu beantwortenden – Frage „wer könnte es ihm mitteilen?“. Interessanterweise ist in V.14b nicht mehr vom „Toren“, sondern ganz allgemein vom „Menschen“ die Rede; nicht nur der Tor also hat kein Wissen über das „was sein wird“, sondern jeder Mensch. Die Formulierung zeigt, dass diese Erkenntnisgrenze selbst noch niemanden zum Toren macht, derjenige aber, der sich über sie hinwegsetzen zu können meint, durch solches Tun disqualifiziert und der Torheit überführt wird.⁴³⁶

Der mit einigen Schwierigkeiten behaftete V.15⁴³⁷ lässt sich im Anschluss an diese Reflexionen Qohelets als nochmalige Kritik an solchen „Worten“ des „Toren“ verstehen: Diese werden hier als „Mühe“ bezeichnet, weil sie demjenigen, der Orientierung sucht, nicht einmal den Weg in die nächste Stadt weisen können sondern so spekulativ sind, dass sie nur „ermüden“, d.h. die Orientierung noch zusätzlich erschweren.⁴³⁸

g. Exkurs: Die Vergangenheit als Grenze des Erkennens

Neben den zahlreichen Aussagen, welche die Zukunft als Grenze des Erkennens benennen, finden sich innerhalb von Qoh auch einige wenige Stellen, die den Eindruck vermitteln, Qohelet thematisiere auch die Vergangenheit als Grenze des Erkennens. Die Probleme sind hier dadurch gegeben, dass der Mensch sich an Vergangenes nicht erinnern kann und dieses dadurch in Vergessenheit gerät. So heisst es etwa in 1,11 ganz explizit:

⁴³³ In Qoh 6,10–12 fällt im Zusammenhang mit solchen „Worten“ das Stichwort **הבל**.

⁴³⁴ Das wäre der Fall, wenn die hier vorgeschlagene Übersetzung von V.15 richtig ist.

⁴³⁵ S.o. (2.2.2.b).

⁴³⁶ In eine ähnliche Richtung geht Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 217f, wenn er die Toren „im Vollzug ihrer Tätigkeit“ „entlarvt“ sieht. Gegen seine Deutung ist aber festzuhalten, dass es Qohelet durchaus „um eine Kritik am Verhalten des Toren“ geht und dass es bei dieser Kritik weniger um die Quantität der Worte, als vielmehr um deren Inhalt (Worte über das „was sein wird“) geht.

⁴³⁷ S.o. (Anm. 424).

⁴³⁸ Dieses Verständnis von V.15 hat den Vorteil, dass das Wort „Mühe“ einen Sinn bekommt und dass nicht die Toren selbst „ermüdet“ werden, die ja unverdrossen ihre „Worte“ weiter zu „vermehrten“ scheinen, vgl. Hertzberg, Prediger, 195.

Es gibt keine Erinnerung (זכרון) an die Früheren (לראשנים) und auch an die Späteren (לאחרנים), die sein werden, wird es keine Erinnerung (זכרון) geben, bei denen, die zuletzt sein werden.

Was hier thematisiert wird, ist das Problem des Vergessens, des Entschwindens von Ereignissen aus der Erinnerung. Ähnlich heisst es auch in 2,16, dass sowohl der Weise als auch der Tor nach ihrem Tod früher oder später in Vergessenheit geraten sein werden.⁴³⁹

Obwohl die Gründe für das Nichtwissen beim Vergessenen und beim Nie-Erkannten verschieden sind, ist das Resultat in beiden Fällen dasselbe, unabhängig davon, ob das Nichtwissen primär ein Problem des Erkennens oder der Erinnerung ist.⁴⁴⁰ Gerade wenn das vergangene Ereignis so weit in der Vergangenheit liegt, dass der Mensch, der sich daran nicht erinnern kann, diese Erinnerung selbst gar nie hatte, weil sie schon vor seiner Zeit verloren ging, wird auch das Vergangene zu einem Bereich, der dem menschlichen Erkennen entzogen ist. So bildet die Vergangenheit in einem weiteren Sinn ebenfalls eine Grenze des Erkennens. Dementsprechend nennt sie Qohelet in 7,24 auch als Beispiel für einen Bereich, der dem menschlichen Erkennen entzogen bleibt,⁴⁴¹ allerdings ohne dabei das Problem der Erinnerung von demjenigen des Erkennens zu unterscheiden.

Ein ähnlicher Gedanke scheint auch in 9,1b vorzuliegen:

[...] sei es Liebe sei es Hass, alles, was vor ihnen ist (הכל לפניהם), können die Menschen nicht wissen (אין יורע האדם).

Bei diesem Vers ist allerdings sehr vieles umstritten;⁴⁴² unklar ist insbesondere auch, wie die Präposition „vor“ zu verstehen ist und worauf sich das Suffix der 3.Pl.m. bezieht. Vom Kontext her wäre es am einfachsten, „vor ihnen“ als Zukunft zu deuten, geht es in den nächsten Versen doch eindeutig um das zukünftige Geschick⁴⁴³ der Menschen. Gegen eine solche Deutung spricht aber der sonstige Gebrauch dieses Wortes, das bei Qohelet wie im gesamten AT im zeitlichen Sinn gerade nicht auf die Zukunft, sondern

⁴³⁹ S.o. (2.2.1.a).

⁴⁴⁰ Jedes Erkennen impliziert letztlich eine Form der Erinnerung (nur so kann man etwas „als etwas“ erkennen, s.o., 1.2.3); während dieser Faktor bei den anderen von Qohelet thematisierten Erkenntnisgrenzen unproblematisch ist, wird er bei der Vergangenheit zum grundlegenden Problem.

⁴⁴¹ S.u. (2.2.3.f).

⁴⁴² Zur Diskussion vgl. etwa Backhaus, Zeit, 263–268 mit Anm. 4; Michel, Untersuchungen, 166–183.

⁴⁴³ Mit „Geschick“ (מקרה) ist hier (wie eigentlich immer in Qoh) unmissverständlich der Tod gemeint.

auf die Vergangenheit weist.⁴⁴⁴ Entweder ist demnach „vor“ hier räumlich zu verstehen oder es weist auf die Vergangenheit.

Räumlich verstanden besagte der Satz, dass die Menschen nicht einmal dasjenige, das sich direkt vor ihnen abspielt, ganz durchschauen können, dass etwa Gefühle wie Liebe und Hass⁴⁴⁵ immer auch ein Stück weit ein Geheimnis bleiben.⁴⁴⁶ Temporal verstanden könnte der Satz im Sinne der oben erwähnten Aussagen verstanden werden, die in der Vergangenheit eine weitere Grenze des Erkennens sehen. Allerdings würden damit „Liebe“ und „Hass“ zu Beispielen für die Vergangenheit, was wenig sinnvoll erscheint. Weiter kommt man, wenn man das Suffix der 3.Pl.m. nicht auf die Menschen – hier ist ja sowieso der Kollektivbegriff אָרֻם verwendet –, sondern auf „Liebe“ und „Hass“ bezieht: Dem Menschen würde dann ein Wissen um das, was – in diesem Fall Gottes – Liebe bzw. Hass vorausgeht, abgesprochen.

Beide Interpretationen sind möglich, beide passen sie auch zu den folgenden Versen, weil sie von Anfang an klar machen, dass der Mensch nicht alles erkennen kann und daher auch scheinbar Unverständliches, wie etwa den alle gleichermassen treffenden Tod, zu akzeptieren hat.⁴⁴⁷

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Qohelet neben der Zukunft viermal auch die Vergangenheit als Grenze des Erkennens benennt. An keiner dieser Stellen allerdings wird dieser Gedanke ausführlich reflektiert, er bleibt eher beiläufig erwähnt. Offenbar hat sich Qohelet für dieses Phänomen weniger interessiert und ist ihm daher nicht weiter nachgegangen.

h. Die Zukunft als Grenze des Erkennens – Zusammenfassung

Qohelet wird nicht müde zu betonen, dass der Mensch nicht wissen kann, was die Zukunft bringen wird; sechsmal greift er dieses Thema auf, um in den unterschiedlichsten Variationen über diese dem Erkennen gesetzte Grenze nachzudenken. 8,5–8 zeigt dabei deutlich, welche Art von Wissen über die Zukunft Qohelet meint: Während er ein allgemeines Wissen um die Zukunft durchaus positiv bejaht, wird er dann skeptisch, wenn es um genaue, präzise Aussagen über zukünftige Ereignisse geht.⁴⁴⁸

Solche allgemeinen Aussagen über die Zukunft macht Qohelet wiederholt auch selbst, etwa wenn er davon spricht, dass alle dasselbe „Geschick“ trifft, oder wenn er allge-

⁴⁴⁴ Vgl. etwa Qoh 1,16; 2,7.9. Anders als im Deutschen weist im Hebräischen „vor“ auf die Vergangenheit und „nach“ auf die Zukunft, s.o. (2.2.2.a mit Anm. 341); vgl. auch Simian-Yofre, פָּנִים, 652; Michel, Untersuchungen, 168f.

⁴⁴⁵ Ob diese Gefühle vom Menschen ausgehen oder ihn treffen, kann dabei offen bleiben.

⁴⁴⁶ „Alles“ (כָּל) ist hier kaum im Sinn einer totalen Negation jeglicher menschlichen Erkenntnis zu verstehen, sondern soll zum Ausdruck bringen, dass das zu erkennende Objekt niemals ganz erkannt werden kann, vgl. Krüger, Kohelet, 301 mit Anm. 12.

⁴⁴⁷ Vgl. Krüger, Kohelet, 300–302.

⁴⁴⁸ Vgl. Fox, Qohelet, 102.

meine Lebensweisheiten⁴⁴⁹ ausspricht, deren Gültigkeit für die Zukunft vorausgesetzt ist. Eine solche Art von allgemeinem Wissen über die Zukunft ist für Qohelet dadurch möglich, dass es letztlich „nichts Neues unter der Sonne gibt“ und damit alles, was geschehen wird, schon einmal geschehen ist.⁴⁵⁰ Von diesem allgemeinen Wissen, das in der beobachtbaren „Gesetzmässigkeit“ der Dinge gründet, ist für Qohelet eine andere Art von Wissen streng zu unterscheiden: ein Wissen um die Zukunft, das sich in Prognosen über den genauen Verlauf und Zeitpunkt von zukünftigen Ereignissen ausdrückt.

Solch ein genaues Wissen ist für Qohelet darum nicht möglich, weil der Mensch über die Zukunft und insbesondere auch die „Zeit“ der Dinge nicht verfügen kann. Diese Unverfügbarkeit zeigt sich etwa an den grossen Ereignissen, die der Mensch nicht beeinflussen kann (8,5–8); besonders schmerzhaft spürbar wird sie dort, wo der Erfolg jeglichen Prognosen zum Trotz ausbleibt oder der Mensch von Schicksalsschlägen heimgesucht wird (9,11f).

Mit 3,21f zeigt Qohelet auf, worin für ihn das Kriterium zur Unterscheidung vernünftiger von rein spekulativer Rede über die Zukunft liegt: in der empirischen Überprüfbarkeit der Aussagen.

Solange Aussagen auf Beobachtungen beruhen, dürfen sie ausgehend von diesen auch die Zukunft betreffen, dort aber, wo solche Beobachtungen nicht möglich sind, ist die dem Erkennen gesetzte Grenze zu respektieren und jegliche Aussage zu unterlassen. In Bezug auf die Zukunft sind Beobachtungen und Erfahrungen nur dort möglich, wo es sich um immer gleichbleibende Grundgegebenheiten im menschlichen Leben, wie etwa die Tatsache, dass alle früher oder später sterben müssen, handelt. Sobald es um singuläre, spezifische Ereignisse geht, sind solche Beobachtungen nicht mehr möglich; jede Aussage über die Zukunft wird zur reinen Spekulation ohne Anhalt an der Realität.⁴⁵¹

6,10–12 und 10,12–15 mit ihrer jeweiligen Erwähnung der „vielen Worte“ zeigen, dass solche Prognosen über die Zukunft zur Zeit Qohelets offenbar nicht selten waren, Qohelets Polemik gegen ein solches „Zukunftswissen“ durchaus einen aktuellen Hintergrund hatte. Obwohl er selbst sich mit Andeutungen begnügt und nicht deutlich ausspricht, wogegen er sich wendet, ist dabei zunächst wohl an weisheitliche Theorien über einen Zusammenhang von Tun und Ergehen zu denken, mit deren Hilfe Schlüsse von der Gegenwart auf die Zukunft gezogen wurden. Im Wissen um die Unverfügbarkeit des Lebens, an der diese Versuche letztlich alle scheitern, weist Qohelet solchen Theorien gegenüber mit Nachdruck auf die Unerkennbarkeit der Zukunft.

⁴⁴⁹ Vgl. z.B. Qoh 5,9–11; 7,1–12; 10,1–3.8f.

⁴⁵⁰ Vgl. Qoh 1,9

⁴⁵¹ Vgl. Fox, Qohelet, 101–106.

In diesen Zusammenhang fällt besonders auch die Parallelität von „wissen“ (יָדַע) und „mitteilen“ (הִגִּיד hi.) auf. An drei Stellen (6,10–12; 8,5–8; 10,12–15) betont Qohelet, dass man über die Zukunft nichts „wissen“ kann, weil niemand einem etwas darüber „mitteilt“. Bei Qohelets sonst zu beobachtender generellen Zurückhaltung gegenüber einem Wissensgewinn durch das Hören auf die Mitteilungen anderer,⁴⁵² mutet diese wiederholte Begründung seiner Aussage seltsam an, impliziert sie doch, dass Erkenntnis möglich wäre, gäbe es nur einen, der einem die zukünftigen Dinge mitteilen könnte. Hier hat man stark den Eindruck, Qohelet distanzieren sich von prophetischen bzw. apokalyptischen Vorstellungen über die Wege zu neuen Erkenntnissen,⁴⁵³ die stark vereinfacht doch genau eine solche Position vertreten.⁴⁵⁴ Qohelet lässt sich insofern auf diese Gegenposition ein, als er deren Prämisse, dass ein Erkenntnisgewinn durch die Mitteilung eines Einzelnen möglich wäre, aufnimmt, um durch die Darlegung, dass ein solcher nicht zu finden ist, seine eigene Position zu stärken.⁴⁵⁵

Obwohl Qohelet auch in der Zukunft eine unüberwindbare Erkenntnisgrenze sieht, ist der Gedanke an ihre Undurchsichtigkeit für ihn kein Anlass zur Resignation, sondern vielmehr Grund zur Lebensfreude: Wenn man nicht weiss, was der morgige Tag bringt, ist es das Beste, den heutigen Tag um so mehr zu genießen (3,11f). Und wenn dieser heutige Tag ein schlechter sein sollte, dann kann die Undurchsichtigkeit der Zukunft sogar ein Trost sein, beinhaltet sie doch auch die Möglichkeit einer Wende zum Guten (7,13f).

2.2.3 Das „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens

Neben dem Tod und der Zukunft gibt es für Qohelet noch eine weitere Grenze des Erkennens: Das „Tun Gottes“.⁴⁵⁶ Dreimal ist ganz explizit davon die Rede, dass dieses dem menschlichen Erkennen entzogen bleibt,⁴⁵⁷

⁴⁵² S.u. (2.3.5.a).

⁴⁵³ Zu diesen Vorstellungen s.o. (1.2.2.b); zum prophetischen und apokalyptischen Beitrag zur atl. Erkenntnisdiskussion s.u. (3.5 und 3.6).

⁴⁵⁴ Vgl. Krüger, Dekonstruktion, 151f; anders Fox, Qohelet, 101, der diese Frontstellung Qohelets explizit ausschliesst. Sicherlich nimmt Qohelet mit seinen Formulierungen auch auf das „weisheitliche Traditionswesen“ Bezug, vgl. Lohfink, הַבֵּל-Aussage, 49 Anm. 35.

⁴⁵⁵ In dieselbe Richtung weist auch der Wortgebrauch Qohelets, s.u. (2.3.5.b).

⁴⁵⁶ Explizit ist das „Tun Gottes“ (הַמַּעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים bzw. הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר-עָשָׂה הָאֱלֹהִים) in Qoh 3,11; 7,13; 8,17 und 11,5 erwähnt. Die Verbform „tun“ (עָשָׂה) mit Gott als Subjekt begegnet in 3,11(zweimal).14(zweimal); 7,14.29; 11,5; vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 88–92; Müller, Qohälät, 512–516. Zum „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens vgl. Fox, Qohelet, 106–112, der seinen entsprechenden Abschnitt allerdings mit „Understanding of life“ überschreibt und unter diesem Gesichtspunkt in Angriff nimmt. Wright, Riddle, 45–65 (explizit 64), sieht in Qohelets Reflexion über das „Tun Gottes als Grenze des Erkennens“ das Hauptthema des gesamten Buchs.

⁴⁵⁷ Qoh 3,10f; 8,16f; 11,1–6.

einige weitere Male steht dieser Gedanke unausgesprochen im Hintergrund.⁴⁵⁸ Die betreffenden Abschnitte sollen im Folgenden zunächst einzeln analysiert werden, wobei die drei, in denen diese Erkenntnisgrenze explizit als „Tun Gottes“ benannt wird, zur besseren Erfassung der Gedankenwelt Qohelets den anderen vorangestellt werden (2.2.3.a–f); die wichtigsten Aspekte der Reflexion Qohelets können sodann auch hier in einer knappen Zusammenfassung gebündelt werden (2.2.3.g).

a. Qoh 3,10f

- (10a) Ich sah (ראיתי) die Beschäftigung (העניין),
 (10b) die Gott den Menschen gegeben hat (נתן), damit sie sich damit abmühen (לענות בו);
 (11a) Alles (את-הכל) hat er schön (יפה) gemacht (עשה) zu seiner Zeit (בעתו),
 (11b) auch (גם) die Zeitdauer (את-העלם) hat er in ihr Herz (בלבם) gegeben (נתן), nur dass (מבלי אשר)⁴⁵⁹ der Mensch das Tun (את-המעשה), das Gott getan hat (מראש ועד-סוף) (אשר-עשה האלהים), von Anfang bis Ende nicht fassen kann (לא-ימצא).

Bei allen Schwierigkeiten, die mit 3,10f verbunden sind, lässt die Verneinung des Verbs „finden/fassen“ (מצא) keinen Zweifel daran offen, dass in 3,11 – dem wohl meist kommentierten Vers des ganzen Buchs – eine Aussage über die menschliche Erkenntnisfähigkeit vorliegt. Unbestritten ist auch, dass die beiden Verse im grösseren Kontext von 3,1–15 interpretiert werden müssen,⁴⁶⁰ mit dem sie als kleiner Unterabschnitt⁴⁶¹ durch Stichworte verbunden sind.

Die durch die Fülle der Literatur angezeigten Schwierigkeiten von V.10f hängen in erster Linie mit der ungewöhnlichen Aussage Qohelets zusammen, dass „Gott העלם in ihr Herz gegeben“ habe, die durch ihre Uneindeutigkeit verschiedenste Interpretationen hervorgerufen hat.⁴⁶² Auch im Blick auf Qohelets Reflexion über das menschliche Erkennen ist die Frage, was mit V.11bα gemeint ist, nicht unbedeutend. Bevor sie aber

⁴⁵⁸ Auch hier gibt es natürlich Berührungen und Überschneidungen mit den anderen Kategorien. So machen im weiteren Sinne auch die bereits besprochenen Abschnitte Qoh 7,13f (hier sogar explizit) und 8,5–8 (s.o., 2.2.2.c und 2.2.2.d) Aussagen über das „Tun Gottes“, dort steht allerdings jeweils der Aspekt der Zukunft stärker im Vordergrund, weshalb sie im vorangegangenen Kapitel behandelt wurden.

⁴⁵⁹ Zu מבלי אשר vgl. Schoors, Preacher, 147f.

⁴⁶⁰ Vgl. (mit beinahe allen Kommentaren) z.B. Michel, Untersuchungen, 58.

⁴⁶¹ Die Untergliederung von 3,1–15 ist durch die Verben in der 1.Sg. in V.10, V.12 und V.14 relativ eindeutig, vgl. z.B. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 100f; Backhaus, Zeit, 119; Michel, Eigenart, 59.

⁴⁶² Überblicke über die vorgeschlagenen Interpretationsmöglichkeiten von העלם finden sich bei Whitley, Koheleth, 31–33; Ellermeier, Qohelet, 309–317; Loretz, Qohelet, 281f Anm. 277; Jenni, Wort, 24–27.

beantwortet werden kann, gilt es einige andere Fragen zu klären, um dann vom Kontext her die zunächst mehrdeutige Aussage besser zu verstehen.

In V.11b β ist „das Tun, das Gott getan hat“ als dem menschlichen Erkennen entzogenes Objekt genannt. Während dieses göttliche „Tun“ hier nicht weiter kommentiert wird, können einige andere Stellen in Qoh – insbesondere auch der unmittelbare Kontext von V.11b β – verdeutlichen, was mit diesem Ausdruck gemeint ist.

Bereits in V.11a wird das göttliche „Tun“ erwähnt: „Alles hat er [Gott] schön gemacht zu seiner Zeit“. Dieser Satz weckt mit der Beurteilung des göttlichen Schaffens als „schön“ Assoziationen an Gen 1,31,⁴⁶³ geht in der Vorstellung von Gottes Handeln aber eindeutig über die dort beschriebene Schöpfungstätigkeit Gottes hinaus. Das göttliche Tun umfasst hier nämlich weit mehr als die Ersterschaffung; „zu seiner Zeit“ ist kaum ein Verweis auf eine ferne Urzeit,⁴⁶⁴ sondern muss in engster Verbindung zu den Reflexionen über die Zeit in 3,1–8 gesehen werden.⁴⁶⁵ Sowohl durch das Stichwort „Zeit“ als auch durch das Stichwort „alles“ weist V.11a nämlich zurück auf 3,1 („alles hat seine Zeit“) und die sich an diesen Vers anschliessende poetische Ausgestaltung.⁴⁶⁶ „Alles“ in V.11a bezieht sich demnach auf die dort genannten Beispiele von Ereignissen, die ihre Zeit haben.⁴⁶⁷ Diese sind allesamt von Gott gewirkt, und zwar so, dass sie „schön“ – heute würde man wohl eher von „angemessen“ sprechen⁴⁶⁸ – sind „zu ihrer Zeit“.

Diese Aussage Qohelets von dem hinter allem wirkenden Gott darf nicht im Sinne einer völligen Determination des Menschen verstanden werden.⁴⁶⁹ Das Gewicht der Aussage von V.11a liegt auf der Feststellung, dass Gott alles so gemacht hat, dass es *schön* ist zu seiner Zeit.⁴⁷⁰ Die vorangegangenen Beispiele beinhalten ja durchaus auch Geschehnisse, die aus menschlicher Perspektive zunächst nicht als „schön“ bezeichnet würden, so etwa das „Töten“ (V.3) und „Verlieren“ (V.6), das „Weinen“ und „Klagen“ (V.4). Auch von diesen Handlungen und Geschehnissen heisst es in V.11a, dass Gott sie „schön“ gemacht hat zu ihrer Zeit. Während in 3,1 die Zeitgebundenheit von Ereignissen als allgemeine Feststellung geschildert wurde, wird sie nun in V.11a auf Gott

⁴⁶³ Die Frage, ob Qoh 3,11 als bewusste Anspielung auf Gen 1 zu verstehen ist, bleibt umstritten, vgl. den Überblick bei Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 103–106.

⁴⁶⁴ So Müller, Qohälät, 514.

⁴⁶⁵ „Zu seiner Zeit“ steht gerade *nicht* „im Gegensatz zu dem vielfachen ‘et von iii 1–8‘“ (so Müller, Qohälät, 514).

⁴⁶⁶ Vgl. (neben vielen anderen) etwa Backhaus, Zeit, 121; Michel, Untersuchungen, 60.

⁴⁶⁷ Ein Überblick über die Verständnismöglichkeiten von אֵת־הַזֶּמַן findet sich bei Backhaus, Besseres, 43.

⁴⁶⁸ Vgl. Backhaus, Besseres, (43–45.)51; Michel, Untersuchungen, 61.

⁴⁶⁹ So etwa Lohfink, Kohelet, 32, wenn er davon spricht, dass „das menschliche Tun stets zugleich Gottes Tun ist“; vgl. auch Backhaus, Zeit, 117f; Loader, Polar Structures, 89f; Müller, Qohälät, 514; Gallig, Rätsel, 1–15.

⁴⁷⁰ Vgl. die gute Übersetzung der neuen Zürcher Bibel.

selbst zurückgeführt.⁴⁷¹ Gott ist es, der bewirkt, dass gewisse Ereignisse ihre Zeiten haben; er gibt dem Menschen damit die Möglichkeit, diese Zeiten jeweils als „Zeit für“ (עַתָּה) etwas Bestimmtes zu nutzen, aber er zwingt ihn nicht, diese Möglichkeit zu verwirklichen, nimmt ihm nicht die Freiheit, die bestimmte Zeit für eine andere als in ihr vorgesehene Tätigkeit zu nutzen.⁴⁷²

Auf dem Hintergrund der vorangehenden Verse wird deutlich, dass mit dem in V.11b genannten מַעֲשֵׂה Gottes nicht (nur) das „Werk“ Gottes im Sinne seiner anfänglichen Schöpfung gemeint ist,⁴⁷³ sondern umfassender das ganze „Tun“ Gottes,⁴⁷⁴ das allen Tätigkeiten und Ereignissen eine bestimmte Zeit zuordnet⁴⁷⁵ und diese damit in einen grösseren Zusammenhang setzt.

Dieses „Tun Gottes“ aber kann der Mensch nicht „fassen“ (לֹא-יִמָּצָא), d.h. nicht verstehen. Als Mensch selbst von dieser Erkenntnisgrenze betroffen, kann Qohelet an anderer Stelle daher auch von der „schlechten Zeit“⁴⁷⁶ sprechen, obwohl er hier in Kap. 3 ja explizit festhält, dass jede Zeit von Gott „schön“ geschaffen wurde. Der Mensch mit seinem eingeschränkten Erkenntnisvermögen kann nicht bei jedem Geschehnis in seinem Leben erkennen, dass es „schön“ ist, merkt nicht, dass auch (aus menschlicher Perspektive) unangenehme Ereignisse „ihre Zeit“ haben, von Gott für eine bestimmte Zeit vorgesehen sind.

In 8,8 und 9,11 etwa werden solche Negativgeschehnisse wie ausbleibender Erfolg, Tod, Krieg oder Unrecht erwähnt, bezeichnenderweise auch dort jeweils mit einem Hinweis auf das eingeschränkte menschliche Erkenntnisvermögen. Kontingent sind solche Widerfahrnisse also nur für den Menschen, aus der Perspektive Gottes sind sie „schön“ zu ihrer Zeit, haben ihren Sinn und ihre Berechtigung. Damit wird deutlich, dass Qohelet mit seiner Aussage, dass *alles* schön ist zu seiner Zeit, die von ihm beschriebene Erkenntnisgrenze selbst überschreitet,⁴⁷⁷ kann er doch die Angemessen-

⁴⁷¹ Backhaus, Zeit, 121, stellt treffend fest, dass „mit Qoh. 3,11a die theologische Variante des Mottos von Qoh. 3,1 vorliegt.“ Vgl. auch Krüger, Kohelet, 171–174.

⁴⁷² Gegen eine Interpretation von Qoh 3 als Ausdruck der Determination des Menschen sprechen neben Qoh 3 selbst auch andere Stellen in Qoh, in denen die Menschen zu bestimmten Handlungen aufgefordert werden, was ja nur Sinn macht, wenn sie einen Handlungsspielraum haben; vgl. Krüger, Kohelet, 173; Fischer, Skepsis, 223f.

⁴⁷³ Stellen wie Qoh 7,29 und 11,5 zeigen, dass diese Bedeutung von „tun“ in Qoh aber durchaus *auch* gemeint sein kann.

⁴⁷⁴ Zum „Werk/Tun Gottes“ vgl. von Rad, Werk, 290–298.

⁴⁷⁵ Dieses Verständnis des göttlichen „Tuns“ zeigt sich deutlich auch im bereits besprochenen Vers Qoh 7,14 (s.o., 2.2.2.c).

⁴⁷⁶ Vgl. explizit Qoh 9,12 und ähnlich („böser Tag“) 7,14.

⁴⁷⁷ Treffend nennt Schubert, Schöpfungstheologie, 147, diese Aussage Qohelets ein „schöpfungstheologisches Bekenntnis, das über die weisheitliche Erkenntnis hinausreicht.“ Zu solchen „Vorgaben“ Qohelets insgesamt s.u. (2.3.6).

heit der Dinge, das Tun Gottes, ebenso wenig umfassend begreifen wie alle anderen Menschen.

Allerdings darf V.11b β auch nicht als Aussage darüber missverstanden werden, dass der Mensch das „Tun Gottes“ überhaupt nicht begreifen könne. Der Mensch kann sowohl ganz allgemein *um* dieses „Tun Gottes“ wissen – so ist wohl auch die oben beschriebene Überschreitung der Erkenntnisgrenze durch Qohelet zu verstehen – als punktuell dieses „Tun“ auch in seiner „Zeitangemessenheit“ genaustens erfahren, in dem Moment, in dem die menschliche und die göttliche Beurteilung einzelner Ereignisse für einen Augenblick übereinstimmen.⁴⁷⁸

Dass es Qohelet nicht um eine Bestreitung dieser Möglichkeit eines allgemeinen und punktuellen Wissens um das „Tun Gottes“ geht, zeigt sich nicht nur in denjenigen seiner Aussagen, in denen er von Gott und seinem Tun spricht oder Bemerkungen über gelingende „Zeiten“ macht, sondern wird auch in V.11b β selbst indirekt durch den Zusatz „von Anfang bis Ende“ (מֵרֵאשִׁית וְעַד סוּף) verdeutlicht.⁴⁷⁹ Diese innerhalb des AT nur hier bezeugende Formulierung soll offenbar dem Missverständnis einer totalen Negation menschlichen Wissens vorbeugen;⁴⁸⁰ sie weist ausdrücklich darauf hin, dass dem Menschen die Erkenntnis des „Tun Gottes“ in seiner *Gesamtheit* versagt bleibt.⁴⁸¹ „Von Anfang bis Ende“ ist dabei wohl primär als Gesamtheit der *zeitlichen* Ausdehnung zu verstehen;⁴⁸² dass der Mensch das „Tun Gottes“ in dieser Gesamtheit nicht „fassen“ kann, zeigt sich deutlich bereits daran, dass das „Ende“ (סוף) des Menschen (vgl. 7,2), sein Tod, selbst ein Bestandteil des „Tun Gottes“ ist.

Nach diesen Überlegungen zur Bedeutung des unmittelbaren Kontexts von V.11b α ist nun die Möglichkeit gegeben, auch eine Annäherung an diesen umstrittenen Satz selbst zu wagen.

Bei allen Schwierigkeiten können einige Ausgangsbeobachtungen die möglichen Deutungsversuche stark einschränken: Als Erstes ist festzuhalten, dass עלם als Zeitbegriff offenbar in Relation zu עת zu sehen ist.⁴⁸³ Während עת hier in Kap. 3 einzelne *Zeitpunkte* bezeichnet, die einmal anfangen, dann aber auch wieder vorbei sind,⁴⁸⁴ ist mit

⁴⁷⁸ Vgl. Krüger, Kohelet, 174f.

⁴⁷⁹ Vgl. Krüger, Kohelet, 174f; Fischer, Skepsis, 238f.

⁴⁸⁰ Was ihr allerdings nicht bei allen Exegeten gelingt. So interpretiert z.B. Fox, Qohelet, 194, den Ausdruck als Negation *jeglichen* („in no way“) Wissens um Gottes Tun und bezeichnet das hier vorgeschlagene Verständnis als (zu) trivial; ähnlich auch Crenshaw, Gospel, 45.

⁴⁸¹ Mit einer anderen Formulierung nimmt Qohelet damit das allumfassende „כל“ von V.11a wieder auf, wodurch er nochmals zeigt, dass die dort gemachte Aussage eigentlich gerade zu dem Wissen gehört, das dem Menschen entzogen bleibt.

⁴⁸² Vgl. Beuken, ראש, 274.279f.

⁴⁸³ Vgl. (neben vielen anderen) Jenni, עלם, 242.

⁴⁸⁴ Wäre die „Zeit“ der in Qoh 3,2–8 genannten Gegebenheiten nicht begrenzt, wäre es nicht möglich, dass so Gegensätzliches wie „Weinen“ und „Lachen“ je seine

עלם die „fernste Zeit“ sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft gemeint, was in der Kombination beider Möglichkeiten die Bedeutung der *Zeitdauer*, der beständig andauernden Zeit, ergibt.⁴⁸⁵ Einige Stellen innerhalb des Buches zeigen, dass Qohelet diesen gemeinaltestamentlichen Gebrauch von עלם teilt,⁴⁸⁶ weshalb es sich nahelegt, diese Bedeutung auch hier in V.11b α anzunehmen.⁴⁸⁷

Von dieser Zeitdauer wird weiter gesagt, dass Gott sie „in *ih*r Herz“ gegeben hat. Auch hier können einige der vorgeschlagenen Erklärungsversuche durch einen genauen Blick in den Text ausgeschieden werden. Das Suffix der 3.Pl.m. zeigt nämlich, dass es sich bei diesem „Herzen“ um dasjenige der in V.10 genannten Menschen (בני האדם) handelt – ein Bezug auf das „alles“ (כל) aus V.11⁴⁸⁸ ist ohne Annahme einer Textverderbnis unmöglich, was spätestens ein Blick auf das im selben Vers verwendete Suffix der 3.Sg.m. bei „Zeit“ deutlich macht.

Bleibt zu klären, was damit gemeint ist, wenn Gott jemandem etwas „ins Herz gibt“. Bei diesem Ausdruck ist v.a. zu beachten, dass im Hebräischen das „Herz“ das Erkenntnisorgan ist.⁴⁸⁹ Bei den meisten der neun anderen Stellen im AT, in denen diese Redewendung vorkommt, ist das ins Herz Gegebene etwas, das der Beschenkte „kennt“ bzw. „kann“, und bezeichnet eine Fähigkeit eines bestimmten Menschen.⁴⁹⁰ Hier in V.11b α ist „kennen“ wohl weniger im Sinne von „können“, als vielmehr im Sinne von „wissen“ zu verstehen.⁴⁹¹

Zunächst ganz neutral spricht Qohelet in V.11b α davon, das Gott dem Menschen ein Wissen um die Zeit nicht nur in Form der vorher beschriebenen Zeitpunkte (עת), sondern auch in Form der Zeitdauer (עלם) gegeben hat. Diese Aussage ist für sich genommen durchaus positiv zu verstehen, ein Geschenk Gottes an den Menschen.⁴⁹² Erst der weitere Kontext zeigt, dass diese Gabe Gottes auch ihre negativen Seiten hat.⁴⁹³ Die Fortsetzung

Zeit haben kann. Zu עת als Zeitpunkt vgl. Jenni, עת, 371–374; Kronholm, עת, 465. 479f.

⁴⁸⁵ Vgl. Jenni, Wort, 246f; Jenni, עולם, 232–236; vgl. auch Zimmerli, Welt, 108: „עולם besagt den nach vorn und hinten weit ausgedehnten Zeitablauf [...]“.

⁴⁸⁶ Vgl. Qoh 1,4; 2,16; 3,14; 9,6. עולם kommt noch zwei weitere Male vor: In 1,10 liegt eine Pluralform und ein eindeutiger Bezug auf die Vergangenheit vor, in 12,5 hat das Wort die Sonderbedeutung „Grab“ (vgl. Jenni, Wort, 27–29).

⁴⁸⁷ Vgl. z.B. Backhaus, Besseres 45f; Murphy, Ecclesiastes, 34f; Michel, Untersuchungen, 63.

⁴⁸⁸ So Lohfink, Kohelet, 32f; Lauha, Kohelet, 62.69; vgl. (mit Änderung des בלבם zu לו) auch Galling, Prediger¹, 62; Jenni, Wort, 26f.

⁴⁸⁹ S.o. (1.2.2.a).

⁴⁹⁰ Vgl. Ex 31,6; 35,34; 36,2; 1 Kön 10,24//2 Chron 9,23; Esr 7,27; vgl. ferner (neben Ps 4,8) mit einer leichten Bedeutungsvariante (beide Male im Sinne eines Auftrags) Neh 2,12; 7,5.

⁴⁹¹ Ähnlich auch Ps 4,8.

⁴⁹² Anders etwa Preuss, עולם, 1156.

⁴⁹³ Auch die beiden Konjunktionen גם in V.11b α und מבלי אשר in V.11b β lassen sich am besten so erklären, dass V.11b α noch eine Fortführung der positiven Aussage von V.11a ist (vgl. Fischer, Skepsis, 226 Anm. 4; Backhaus, Zeit, 122 mit Anm. 119) und der Beginn der negativen Aussage erst in V.11b β vorliegt.

V.11b β ist nämlich offenbar nicht nur auf V.11a zu beziehen, sondern auch auf V.11b α : Weder also kann der Mensch alle von Gott bestimmten Zeiten als „schön“ wahrnehmen, noch kann er das ihm von Gott gegebene Wissen um die (diese einzelnen Zeitpunkte übergreifende) grössere Zeitdauer adäquat „fassen“.

Qohelets Präzisierung „von Anfang bis Ende“ erinnert dabei nochmals an den עולם: Der Mensch hat zwar ein Wissen um eine beständig andauernde Zeit, trotzdem aber kann er diese Zeitdauer, die wie die Bestimmung von „schönen“ Zeiten zum „Tun Gottes“ gehört, nicht vollständig begreifen, nur schon darum nicht, weil auch sie sein eigenes Leben bei weitem überdauert.⁴⁹⁴

Diese Diskrepanz zwischen „Wissen um“ die Zeitdauer, welche die einzelnen Zeitmomente umfasst und überschreitet,⁴⁹⁵ und dennoch eingeschränktem Erkenntnisvermögen, das diese Zeitdauer nicht überblicken und fassen kann, sodass die Ordnung,⁴⁹⁶ die eine solche den einzelnen Zeitpunkten verleihen könnte, weiterhin verborgen bleibt, führt Qohelet zu dem – an 1,13 erinnernden⁴⁹⁷ – Satz von der „Beschäftigung“ (הענין), die Gott den Menschen gegeben hat, damit sie sich damit abmühen (V.10).⁴⁹⁸ Die Wiederholung des Verbs „geben“⁴⁹⁹ zeigt, dass Qohelet diese von Gott gegebene „Beschäftigung“ in erster Linie darin begründet sieht, dass der Mensch durch das „Wissen um“ versucht, diese Zeitdauer zu verstehen, was ihm mit seinem eingeschränkten Erkenntnisvermögen aber nicht gelingen kann. Das Wissen bleibt ein „Wissen um“, das sich nicht richtig fassen lässt, das dem Menschen keinen vollständigen Einblick in das „Tun Gottes“ erlaubt, sodass ihm nichts anderes übrig bleibt, als in mühevoller Arbeit weiterhin danach zu suchen.⁵⁰⁰ Anders als in 1,13 wird die „Beschäftigung“ hier aber nicht negativ qualifiziert. Offenbar ist Qohelet anders als der „König“ bereit, diese in ihrer ganzen Ambivalenz hinzunehmen; schliesslich ist für ihn sowohl das menschliche Streben nach grösserer Erkenntnis als

⁴⁹⁴ Ähnlich auch Qoh 1,(4-)11 (s.o., 2.2.2.g), ebenfalls mit einem Hinweis auf das Scheitern menschlicher Erkenntnisversuche angesichts solcher Zeitdauern; vgl. auch Krüger, Kohelet, 174.

⁴⁹⁵ Dieses „Wissen um“ den עולם spiegelt sich auch in Qoh 3,14.

⁴⁹⁶ Vgl. zu dem mit עולם verbundenen Gedanken der Ordnung, Gesetzmässigkeit neben Qoh 8,6 (s.o., 2.2.2.d) auch Backhaus, Zeit, 124.

⁴⁹⁷ S.u. (2.2.3.d).

⁴⁹⁸ Zu הענין und seiner Bedeutung in Qoh s.u. (2.2.3.b).

⁴⁹⁹ Gott „gibt“ in V.10 den הענין und in V.11b den עולם.

⁵⁰⁰ Vgl. Zimmerli, Buch, 172: „Der Mensch muss über seinen Augenblick hinaus fragen. Er findet den ‚weiten Zeitverlauf‘ (= עולם), und das heisst dann auch sofort: das Fragenmüssen nach dem Gesetz des Zeitablaufes und nach der Ordnung der Zeiten (καίροι) in sein Herz gesetzt.“ Vgl. weiter auch Backhaus, Besseres, 48f; Seow, Ecclesiastes, 172f; Michel, Untersuchungen, 62–65; Zimmerli, Welt, 109.

auch die diesem Streben gesetzte Grenze eine von Gott dem Mensch gegebene Grundgegebenheit des Lebens.⁵⁰¹

b. Qoh 8,16f

- (16a) Als ich meinen Verstand darauf richtete (נתתי את-לבי), Weisheit (חכמה) zu verstehen (לדעת) und die Beschäftigung (את-הענין), die auf der Erde (על-הארץ) getan wird (נעשה), zu betrachten (לראות) –
 (16b) denn (כי) sowohl (גם) am Tag (ביום) als auch in der Nacht (ובלילה) gönnt man seinen Augen⁵⁰² keinen Schlaf –,
 (17a) da erkannte ich (וראיתי) das ganze Tun Gottes (את-כל-מעשה האלהים): Der Mensch (האדם) kann das Tun, das unter der Sonne getan wird (את-המעשה אשר נעשה תחת-השמש) nicht begreifen (למצוא). Auch wenn (לבקש) der Mensch sich abmüht (יעמל) <es> zu suchen (למצוא), er kann <es> nicht begreifen (למצוא).
 (17b) Und wenn auch der Weise (החכם) behauptet, <es> zu verstehen (לדעת), so kann er <es> nicht begreifen (למצוא).

Durch das gehäufte Auftreten von Wörtern aus dem Wortfeld von ידע und die wiederholte Aussage über ein dem Menschen entzogenes Wissen (dreimalige Verneinung des Verbs מצא) gibt sich der Abschnitt 8,16f eindeutig als erkenntnisdiskutierende Passage zu erkennen. Die beiden Verse bilden eine deutlich vom Kontext abgehobene, eigene thematische Einheit, sind durch Stichwortverknüpfungen aber eng mit vorangehenden und nachkommenden Passagen des Buchs verbunden.⁵⁰³

Schwierigkeiten macht in diesem kurzen Abschnitt v.a. die Syntax von V.17aα und die durch sie aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Tun. Auch hier kann aber der Kontext helfen, die mehrdeutige Aussage Qohelets besser zu verstehen.

In V.16a berichtet Qohelet von seinem Vorsatz, „Weisheit zu verstehen und die Beschäftigung, die auf der Erde getan wird, zu betrachten“. Die einleitende Formulierung „als ich meinen Verstand darauf richtete“ erinnert dabei an 1,13, wo mit derselben Formulierung ein ähnlicher Vorsatz des „Königs“ eingeleitet wurde.⁵⁰⁴ Hier wie dort wird – in leicht variierenden

⁵⁰¹ Vgl. Fischer, Skepsis, 228f; Michel, Philosophie, 23; ders., Untersuchungen, 64.

⁵⁰² Wörtlich: „sieht man mit den Augen“.

⁵⁰³ Backhaus, Zeit, 214.260–262; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 190, u.a. betrachten Qoh 8,16f als Ende der dritten Teilkomposition (6,10–8,17). Andere sehen 8,16f stärker mit dem Nachfolgenden verbunden, so etwa Lohfink, Kohelet, 63–67; Fox, Qohelet, 253–258 (8,16–9,6). Zur Gliederung unter der Perspektive der Erkenntnisfrage vgl. auch die Überlegungen in der Ablauflesung (s.o., 2.1.5.b).

⁵⁰⁴ Qoh 1,13–18 wird unten (2.2.3.d) analysiert werden, hier sind – aufgrund gewisser Ähnlichkeiten der beiden Abschnitte – allerdings gewisse Vorgriffe notwendig.

Formulierungen – das Tun auf der Erde als Forschungsgegenstand angegeben.⁵⁰⁵ Unterschiedlich ist hingegen die Funktion der ebenfalls an beiden Orten begegnenden Erwähnung der „Beschäftigung“ (עֲנִיָּה). Während in 1,13 mit diesem Wort die Forschungstätigkeit des Königs als schwierig qualifiziert wird, ist in 8,16a diese „Beschäftigung“ selbst Gegenstand der Betrachtung.

Offensichtlich liegt hier also nicht einfach eine Wiederholung, sondern eine kritische Fortführung der Überlegungen des „Königs“ vor. Während dieser die „Weisheit“ zunächst als selbstverständliches Hilfsmittel⁵⁰⁶ seiner Forschungstätigkeit voraussetzt, mit der er das Geschehen unter der Sonne zu ergründen sucht, ist Qohelet in 8,16 viel zurückhaltender und macht die „Weisheit“ selbst zum Forschungsgegenstand. Das parallel genannte Stichwort „Beschäftigung“ zeigt, um welche Frage es Qohelet in diesem Abschnitt dabei geht. Dieses nur in Qoh begegnende Wort, das sich von der Wurzel ענה III (=sich bemühen) herleitet,⁵⁰⁷ wird nämlich nicht nur hier in V.16a, sondern auch im übrigen Buch sehr oft in Verbindung mit dem an seine Grenzen stossenden Erkenntnisstreben des Menschen gebracht.⁵⁰⁸

So in 1,13 als resignierendes Eingeständnis des „Königs“, sein Forschungsziel nicht erreichen zu können, oder in 2,23 und 2,26 als Ausdruck der mit Mühe verbundenen vergeblichen Suche nach Weisheit.⁵⁰⁹ Vollends deutlich schliesslich wird Qohelets Verständnis von „Beschäftigung“ als an Grenzen stossendes intellektuelles Streben des Menschen in 3,10.⁵¹⁰ Diese spezifische Verwendung des Wortes „Beschäftigung“ liegt offenbar auch hier in V.16a vor, was sowohl die parallele Nennung von „Weisheit“ als auch der weitere Fortgang dieses Abschnitts zeigt.

Anders als der „König“ in 1,13 hat Qohelet demnach in 8,16f nicht im Sinn, in Weisheit das Geschehen unter dem Himmel zu erforschen, sondern knüpft an das dortige Urteil über solches Streben nach Erkenntnis an und

⁵⁰⁵ In Qoh 8,16 allerdings nur als Näherbestimmung von עֲנִיָּה.

⁵⁰⁶ Vgl. das כ instrumentalis in Qoh 1,13, s.u. (2.2.3.d).

⁵⁰⁷ Vgl. Köhler/Baumgartner, HALAT, 811.

⁵⁰⁸ Stendebach, ענה, 245f, spricht zwar von der „negativ-skeptischen Konnotation“ dieses Wortes bei Qohelet, geht aber sonst nicht weiter auf seine spezifisch erkenntnisdiskutierende Verwendung ein. Auch Zimmer, Tod, 96f, der dem Wort עֲנִיָּה einen Exkurs widmet, übersieht diese Besonderheit im Sprachgebrauch Qohelets.

⁵⁰⁹ In Qoh 2,23 deutet die Erwähnung des Erkenntnisorgans „Herz“ darauf, dass bereits hier mit עֲנִיָּה an die *intellektuelle* „Beschäftigung“ des Menschen gedacht ist, was dann durch V.26 bestätigt wird, s.u. (2.2.3.e).

⁵¹⁰ S.o. (2.2.3.a). Während in Qoh 4,8 und 5,13 eindeutig eine allgemeinere Verwendung des Wortes vorliegt, kann dieser besondere Sprachgebrauch eventuell auch hinter 5,2 vermutet werden (sowohl die „Worte“ als auch der „Tor“ weisen in eine solche Richtung, wobei dann hier v.a. das *Scheitern* dieser intellektuellen Bemühung im Vordergrund stünde).

will verstehen, warum dieses letztlich immer „Bemühung“ bleibt, immer wieder an seine Grenzen stösst.⁵¹¹

Hat man dieses in V.16a formulierte Ziel Qohelets verstanden, dann gewinnt auch die Betonung der Intensität solcher „Bemühungen“ in V.16b Sinn:⁵¹² Qohelet verweist mit seiner Rede von den keinen Schlaf zu sehen bekommenden Augen darauf, dass diese „Bemühung“ um Erkenntnis nicht aufgrund mangelnden menschlichen Einsatzes, sondern auch bei Aufbietung aller Kräfte erfolglose „Bemühung“ bleibt, die den Menschen nicht ans Ziel seines Erkenntnisdrangs bringen kann. Damit ist eine einfache Beantwortung der Frage nach dem Grund des Scheiterns gewisser Erkenntnisbemühungen ausgeschlossen – die in V.16a angekündigte Untersuchung gewinnt an Relevanz.

Die Antwort auf die Frage, warum das menschliche Erkennen so oft „Bemühung“ bleibt, immer wieder scheitert bzw. an Grenzen stösst, gibt Qohelet im ersten Teil von V.17aα: „Ich erkannte das ganze Tun Gottes“.

Das dabei verwendete Verb **יָדַעַתִּי** hat hier nicht die Funktion, ein neues Objekt von Qohelets Betrachtungen einzuführen, sondern bringt bereits die Schlussfolgerung aus einer solchen Betrachtung – der Betrachtung der „Bemühung“ um Weisheit – und ist daher im Sinne von „erkennen“ zu verstehen.⁵¹³

Der Grund für das immer wieder zu beobachtende Scheitern menschlicher Erkenntnisversuche liegt nicht im zu kleinen Einsatz der Menschen, sondern im „Tun Gottes“ – das ist Qohelets Ergebnis seiner in V.16a angekündigten Untersuchung.

Wie dieses Ergebnis zu verstehen ist, inwiefern das „Tun Gottes“ mit den an Grenzen stossenden menschlichen Erkenntnisbemühungen zusammenhängt, wird allerdings erst im zweiten Teil von V.17aα – durch ein explika-

⁵¹¹ „Weisheit“ und „Bemühung“ sind hier demnach nicht zwei verschiedene Forschungsgegenstände, sondern zwei Beschreibungen des *einen* Forschungsgegenstandes, die sich gegenseitig verdeutlichen (vgl. Fox, Qohelet, 255): Mit der ersten Angabe („Weisheit“) wird generell auf das intellektuelle Streben des Menschen verwiesen, während die zweite Angabe („Bemühung“) auf die Begrenztheit dieses Strebens aufmerksam macht. In Verkennung der spezifischen Verwendung von **יָדַעַתִּי** im oben genannten Sinn missverstehen die meisten Kommentare die in V.16a geäußerte Absicht und sehen in Qohelets Wissen um die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisbemühungen erst das Resultat seiner „Betrachtung“, nicht aber deren Ausgangspunkt, vgl. z.B. Krüger, Kohelet, 292–294; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 190f; Backhaus, Zeit, 257–259.

⁵¹² Zu V.16b und der Rede vom „Schlaf sehen“ vgl. Whitley, Koheleth, 77. Durch das hier vorgeschlagene Verständnis von V.16a entfällt ein Grossteil der um V.16b diskutierten Probleme (vgl. etwa Seow, Ecclesiastes, 289; Schoors, Preacher, 135f), wodurch die Plausibilität dieser Interpretation rückwirkend nochmals bestätigt wird.

⁵¹³ Während mit **יָדַעַתִּי** hier das Ergebnis aus dem Forschungsprozess bezeichnet wird („erkennen“), ist in V.16a wohl eher an den Prozess selbst gedacht („betrachten“).

tives כִּי eingeleitet – erläutert: Dass der Mensch das Tun unter der Sonne nicht „fassen“ kann, das ist das „Tun Gottes“.⁵¹⁴ Damit ist die in V.16a aufgeworfene Frage nach dem Grund der Ergebnislosigkeit (gewisser) menschlicher Erkenntnisbemühungen beantwortet: Gott ist es, der diese Ergebnislosigkeit bewirkt, der die „Bemühungen“ nach Erkenntnis „Bemühungen“ sein lässt und dem menschlichen Erkennen gewisse Bereiche entzieht.

Wohl in Erwartung einer Wiederholung der Aussage von 3,10f versuchen viele Auslegungen von V.17, auch hier das „Tun Gottes“ als Objekt der negierten Erkenntnisaussage zu verstehen, wodurch sich aber grössere syntaktische und inhaltliche Schwierigkeiten ergeben. Syntaktisch muss dann nämlich das „Tun Gottes“ entweder als adverbialer Akkusativ (zu ראה oder zu לא יוכל למצוא) oder als casus pendens des folgenden durch כִּי eingeleiteten Satzes verstanden werden. Weder diese noch sonstige vorgeschlagene Erklärungsversuche⁵¹⁵ überzeugen, denn sie verkomplizieren alle den leicht verständlichen Satz bis an die Schmerzgrenze des syntaktisch Möglichen. Auch aus inhaltlichen Gründen sind solche Erklärungsversuche wenig geraten, entsteht durch sie doch eine Gleichsetzung von göttlichem und menschlichem Tun,⁵¹⁶ was den – sonst im ganzen Buch nicht belegten⁵¹⁷ – Gedanken einer vollständigen Determination menschlichen Tuns implizierte.

Anders als in 3,10f wird das „Tun Gottes“ hier nicht insofern als Grenze des Erkennens gezeichnet, als es diesem als nichterkennbares Objekt entzogen bleibt, sondern insofern es Ursache dafür ist, dass dem Menschen auch die Erkenntnis des Geschehens, das unter der Sonne geschieht, versagt bleibt.⁵¹⁸

Jetzt wird auch verständlich, warum Qohelet in diesem Abschnitt terminologisch so genau zwischen der Beschäftigung, die „auf der Erde (על-הארץ) getan wird“ und dem Tun, das „unter der Sonne (תחת-השמש) getan wird“ unterscheidet: Während der zweite Ausdruck die übliche Ausdrucksweise Qohelets zur Bezeichnung des irdischen Geschehens in seiner Gesamtheit ist, deutet in V.16a möglicherweise schon die viel seltenere Formulierung „auf der Erde“ darauf hin, dass Qohelet hier nicht diese Gesamtheit irdischen Tuns, sondern lediglich einen kleinen Bereich desselben, nämlich

⁵¹⁴ Vgl. Krüger, Kohelet, 293f; Schoors, Preacher, 215; Loader, Structure, 54f.

⁵¹⁵ Vgl. die Übersicht bei Schoors, Verb, 238f; Ellermeier, Qohelet, 295–299.

⁵¹⁶ Vgl. so ganz explizit Lohfink, Kohelet, 64: „Dieser Vers ist für das Verständnis des ganzen Buchs sehr wichtig, da er explizit das ‚Tun Gottes‘ mit dem ‚Tun, das unter der Sonne getan wird‘, gleichsetzt“. Vgl. auch Schoors, Verb, 239; Backhaus, Zeit, 257; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 191; Fox, Qohelet, 254f; Crenshaw, Ecclesiastes, 157; Zimmerli, Buch, 222 (zurückhaltend formuliert).

⁵¹⁷ Zur Frage nach einem Determinismus in Qoh s.o. (2.2.3.a)

⁵¹⁸ Vgl. ähnlich Qoh 7,13f (s.o., 2.2.2.c); 11,1–6 zeigt dann allerdings, dass das „Tun unter der Sonne“ und das „Tun Gottes“ sehr eng miteinander verbunden sind (s.u., 2.2.3.c) – über deren Verhältnisbestimmung sagt 8,16f aber noch nichts, sondern spricht einfach neutral vom „Tun, das unter der Sonne getan wird“.

die an ihre Grenzen stossenden Erkenntnisbemühungen, zu untersuchen gedenkt. Die terminologische Differenzierung ist kaum zufällig, sondern verdeutlicht nochmals den Unterschied – durch die Anklänge der Formulierung aber auch den Zusammenhang⁵¹⁹ – zwischen dem in V.16a und dem in V.17a genannten Tun: Während die „Beschäftigung“ (עֲשֵׂה) als kleiner Teil des gesamten „Tuns“ (מַעֲשֵׂה) von Qohelet insoweit durchschaut werden kann, dass er erkennt, dass es das „Tun Gottes“ ist, dass ihr immer wieder unüberwindbare Grenzen setzt, bleibt das „Tun, das unter der Sonne getan wird“ in seiner Gesamtheit dem menschlichen Erkennen entzogen,⁵²⁰ sodass die „Bemühung“ um Erkenntnis dieses „Tuns unter der Sonne“ erfolglose „Bemühung“ bleibt.

V.17a β beschreibt diese erfolglos bleibende Bemühung des Menschen nochmals in deutlichen Worten. Obwohl die Interpretation der diesen Versteil einleitenden Konjunktion ungeklärt bleibt,⁵²¹ besteht über die sich daran anschliessende Aussage keinen Zweifel: Der Mensch „müht sich ab“, das im vorangehenden Satz genannte „Tun, das unter der Sonne getan wird“, „zu suchen“, aber er kann es nicht „fassen“, kann es in seiner Gesamtheit nicht begreifen – die „Bemühung“ um Erkenntnis bleibt mühselige „Bemühung“, ohne an ihr Ziel zu kommen.

Um auch das letzte mögliche Missverständnis aus dem Weg zu schaffen, wiederholt Qohelet seine Aussage in V.17b noch ein drittes Mal, diesmal mit einer deutlichen Spitze gegen sogenannte „Weise“, die behaupten, sie können das „Tun“ unter der Sonne begreifen: Auch die Behauptung, das Wirklichkeitsganze erkennen zu können, kann die dem menschlichen Erkennen gesetzte Grenze nicht überwinden, denn diese Grenze ist eine gottgewollte bzw. gottesgesetzte Grenze, die der Mensch zu akzeptieren hat.⁵²²

c. Qoh 11,1–6

- (1a) Wirf (שֶׁלַח) dein Brot ins Wasser,
- (1b) denn (כִּי) nach vielen Tagen kannst du es <wieder> finden.
- (2a) Gib (תן) sieben oder acht einen Anteil,

⁵¹⁹ Dieser Zusammenhang ist ein doppelter: Die „Beschäftigung, die auf der Erde getan wird“ ist einerseits ein kleiner Bestandteil des „Tuns, das unter der Sonne getan wird“, andererseits versucht sie aber auch dieses „Tun“ in seiner Gesamtheit zu fassen – dass das zweitgenannte Anliegen scheitern muss, liegt in der erstgenannten Verhältnisbestimmung begründet!

⁵²⁰ Auf dem Hintergrund von Qoh 3,11 wird deutlich, dass die Aussage von 8,17a nicht als Behauptung Qohelets (miss)verstanden werden darf, er verstehe das „Tun Gottes“ in seiner Gesamtheit; das hier verwendete כל ist nicht Adverb zu רָאָה, sondern weist auf den umfassenden Charakter dieses „Tuns Gottes“, das sogar bewirken kann, dass der Mensch das irdische Geschehen nicht durchschauen kann.

⁵²¹ Zu בָּשָׁל אֲשֶׁר vgl. Schoors, Preacher, 145f; Crenshaw, Ecclesiastes, 157f; Whitley, Koheleth, 77.

⁵²² Dieser Abschluss von Qoh 8,16f ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass Qohelet mit seiner Reflexion über das Erkennen in einer aktuellen Auseinandersetzung mit anderen erkenntnisdiskutierenden Positionen steht, vgl. Michel, Untersuchungen, 65.

- (2b) denn (כי) du weisst nicht (לא תדע), was für ein Unglück auf der Erde geschehen wird (מה-יהיה רעה).
- (3a) Wenn die Wolken (העבים) gefüllt sind (ימלאו), werden sie Regen auf die Erde giessen,⁵²³
- (3b) und wenn ein Holz nach Süden oder nach Norden fällt – am Ort, wohin das Holz fällt, dort wird es sein.⁵²⁴
- (4a) Wer den Wind (רוח) beobachtet (שמר), wird nicht säen (לא יזרע)
- (4b) und wer in die Wolken (בעבים) schaut (ראה), wird nicht ernten (לא יקצור).
- (5a) Wie (כאשר) du den Weg des Windes (דרך הרוח) nicht kennst (יודע) noch die Gebeine im Leib der Schwangeren (כעצמים בבטן המלאה),
- (5b) so (ככה) kennst du das Tun Gottes (את-מעשה האלהים) nicht (לא תדע), der all dies tut (אשר יעשה את-הכל).
- (6a) Am Morgen säe (זרע) deinen Samen und lasse deine Hand bis⁵²⁵ am Abend nicht ruhen (אל-תנח),
- (6b) denn (כי) du weisst nicht (יודע), was gelingen wird (אי זה יכשר), ob dieses oder jenes, oder ob sie beide gut sein werden.

In 11,5 ist das „Tun Gottes“ ein drittes Mal explizit als Objekt des menschlichen Nichtwissens genannt, was darauf hindeutet, dass auch in diesem Abschnitt über das Erkennen reflektiert wird. Nicht nur das „Tun Gottes“ allerdings ist die Perspektive, unter der Qohelet die Frage des Erkennens hier thematisiert, vor und nach V.5 wird diese auch unter anderen Aspekten – v.a. unter demjenigen der „Zukunft“ – verhandelt, sodass eine Analyse dieses Abschnitts durchaus etwa auch im vorangegangenen Kapitel⁵²⁶ denkbar wäre.

Hier zeigt sich ein weiteres Mal die enge Verflechtung der verschiedenen Themen,⁵²⁷ die durch die in dieser Untersuchung vorgenommene Kategorisierung nicht ausgeschaltet, sondern umgekehrt erst richtig sichtbar gemacht werden soll. Da hier mit der Erwähnung des „Tun Gottes“ eindeutig ein Aspekt in die Argumentation hinein kommt, der die Thematik der Zukunft als Grenze des Erkennens überschreitet, diese hingegen ohne grössere Schwierigkeiten in den Themenbereich „Tun Gottes“ integriert werden kann, legt es sich nahe, den ganzen Abschnitt – im Wissen um die Relativität dieser Zuordnung – in diesem Kapitel zu analysieren.

Nicht nur unter erkenntnisdiskutierendem Gesichtspunkt bildet dieser Abschnitt keine strenge Einheit, generell lässt sich hier eine grosse Disparität der Themen und Redeformen⁵²⁸ beobachten, sodass die Frage der Abgrenzung nicht leicht fällt, diese in der Literatur dementsprechend auch unterschiedlich vorgenommen wird.⁵²⁹ Obwohl eine

⁵²³ Die masoretische Akzentuierung zieht den „Regen“ noch zu den „Wolken“.

⁵²⁴ Zur ungewöhnlichen Form יזרע vgl. Schoors, Preacher, 42f.

⁵²⁵ Zum ל vgl. Whitley, Koheleth, 93.

⁵²⁶ S.o. (2.2.2).

⁵²⁷ S.o. (2.1.5.c, Einleitung zu 2.2.2).

⁵²⁸ V.3f sind in der 3. Person, die anderen Verse in der 2. Person formuliert.

⁵²⁹ Ein Überblick über die verschiedenen Abgrenzungsvorschläge findet sich bei Fischer, Skepsis, 152–156 mit Anm. 527–529.

eindeutige und endgültige Bestimmung von Abschnittsgrenzen damit nicht geraten ist, lassen verschiedenste Stichwortverbindungen (u.a. durch das Verb ידע) zwischen den V.1–6⁵³⁰ eine Abgrenzung von 11,1–6 als sinnvoll erscheinen – eine Abgrenzung, die durch die „Rahmung“ durch jeweils zwei Aufforderungen in V.1f und in V.6⁵³¹ an Plausibilität gewinnt. Innerhalb dieser sechs Verse wird das angesprochene Du viermal mittels einer Verneinung des Verbs ידע⁵³² auf sein Nichtwissen angesprochen. Bei aller Disparität dieses Abschnitts zeigt sich damit deutlich, dass die Frage des menschlichen Erkennens und seiner Grenzen hier – zum letzten Mal innerhalb Qoh – nochmals ausführlich diskutiert wird.⁵³³

Stark an früher Gesagtes⁵³⁴ erinnert V.2b, wo Qohelet seine mehrfach wiederholte Aussage, dass man nicht wissen kann, „was sein wird“, zu einer direkten Anrede umfunktioniert („du weißt nicht“). Der Zusatz „Unglück auf der Erde“ zeigt dabei allerdings, dass das Problem der Nichtkennbarkeit der Zukunft hier nicht nochmals in seiner ganzen Breite thematisiert werden soll, sondern lediglich die negative Seite dieser unbekannten Zukunft Bestandteil der Reflexion ist. Obwohl der Blickwinkel damit gegenüber den generellen Aussagen über die Nichtkennbarkeit der Zukunft verengt ist, bleibt der erkenntnisdiskutierende Gehalt der Aussage unverändert, stellt die hier vorliegende Konzentration auf mögliche Unglücksfälle doch lediglich ein Beispiel für den generell unsicheren Verlauf der Zukunft dar.

Während der erkenntnisdiskutierende Aussagegehalt von V.2b gegenüber den vorangegangenen Aussagen somit nichts Neues bringt und keiner weiteren Analyse bedarf, bleibt die (pragmatische) Funktion dieses Halbverses noch zu bestimmen – eine Aufgabe, die durch die Uneindeutigkeit der vorangehenden V.1.2a nicht ganz einfach zu erfüllen ist.⁵³⁵

Will Qohelet mit dem Verweis auf die Unsicherheit der Zukunft zu einem vorsichtigen, das Risiko verteilenden Handeln ermahnen? Bei einem solchen Verständnis von V.2 müsste man in V.1 die geradezu entgegengesetzte Aufforderung zur Risikobereitschaft sehen. Die beiden כי-Sätze in V.1b und V.2b hätten dann jeweils die Funktion, die empfohlene Haltung im Wirtschaftsleben zu begründen. Während eine solche Deutung im Blick auf V.2 durchaus eine gewisse Plausibilität besitzt, spricht das in V.1 verwen-

⁵³⁰ ידע in V.2, 5(zweimal) und 6; על-הארץ in V.2 und 3; רעה in V.2 und טובים in V.6; עבים in V.3 und 4; מלא in V.3 und 5; רוח in V.4 und 5; זרע in V.4 und 6.

⁵³¹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 220; auf die Strukturgleichheit von V.1f und V.6 weist bereits Ellerbe, Qohelet, 266.

⁵³² Zweimal durch eine verneinte Imperfektform (V.2 und 5), zweimal durch ein Partizip mit אינך (V.5 und 6).

⁵³³ Vgl. auch Glasson, You never know, 43–48, der Qoh 11,1–6 (wenn auch etwas erbaulich) genau unter diesem Gesichtspunkt bespricht.

⁵³⁴ S.o. (2.2.2).

⁵³⁵ Ein Überblick über die vorgeschlagenen Interpretationen zu V.1f und ihre jeweiligen Vertreter findet sich bei Krüger, Kohelet, 339–342; Murphy, Ecclesiastes, 106f; Schoors, Preacher, 109f; Fox, Qohelet, 273–275.

dete Bild vom „Werfen“ und „Finden“ des „Brot“ eher gegen eine solche, denn weder ist „Brot“ sonst als Bild für Handelsgüter belegt noch wäre „finden“ der zu erwartende Ausdruck, stünde eine solche Vorstellung hier im Hintergrund.⁵³⁶ Fast noch mehr Schwierigkeiten ergeben sich, wenn man die Pointe von V.1f darin sieht, dass Qohelet durch diese beiden – dann als Paradoxien zu verstehenden – Sätze darauf hinweist, dass ein extrem unvorsichtiges Handeln (V.1a) Erfolg (V.1b), ein überaus vorsichtiges Verhalten (V.2a) aber unglückliche Folgen (V.2b) haben kann. Die כִּי-Sätze wären in dem Fall nicht kausal, sondern adversativ,⁵³⁷ der Hinweis auf die Unsicherheit der Zukunft nicht mehr als Begründung für ein bestimmtes Verhalten, sondern umgekehrt als Hinweis auf die Relativität eines solchen zu verstehen. Neben diesem eher unüblichen Verständnis von כִּי⁵³⁸ spricht gegen eine solche Interpretation v.a. die Tatsache, dass in V.1a und V.2a nicht neutrale Beschreibungen, sondern Aufforderungen zu bestimmten Handlungen vorliegen, was im Fall von V.1a – der im Sinne dieser Interpretation „sinnlosen“ Handlung – dann doch etwas erstaunte.

Nach all diesen Erwägungen verdient wohl die dritte Interpretationsvariante den Vorzug, nach der die beiden Imperative als (durch die beiden כִּי-Sätze begründete) Aufforderungen zu wohlütigem und freigebigem Verhalten zu verstehen sind. Während V.1b die Möglichkeit der Wiedergewinnung von (scheinbar verllorener) ausgeteilter Wohltätigkeit zur Sprache bringt,⁵³⁹ ist V.2b ein Hinweis auf die Möglichkeit, in Zukunft selbst auf die Wohltätigkeit anderer angewiesen zu sein. Wer sich vielen Leuten gegenüber als freigebig erweist, erhöht die Chance, dass einer von diesen sich in einer umgekehrten Situation an den früheren Wohltäter erinnert und sich seiner annimmt.⁵⁴⁰

Auf den ersten Blick beginnt in V.3 mit seiner bäuerlichen Thematik ein neues Thema, das mit den vorangehenden Versen nichts zu tun hat. Doch durch Stichwortverknüpfungen⁵⁴¹ ist bereits auf der Textoberfläche ein Bezug sowohl zu V.2b als auch zu den nachfolgenden Versen angedeutet. Dieser Bezug erweist sich bei genauerem Hinsehen als durchaus auch inhaltlich bedingt, denn auch wenn das entsprechende Vokabular fehlt, wird in V.3 die Frage der Erkenntnisgrenzen weiter diskutiert. Will man Qohelet nicht irgendwelche banalen Trivialitäten unterstellen, dann lassen sich doch nämlich die beiden Sätze von den Wolken und den Bäumen am besten als Polemik gegen prognostische Techniken verstehen, mit deren Hilfe der Nichterkennbarkeit der Zukunft zu entgehen versucht wird.

⁵³⁶ Vg. z.B. Krüger, Kohelet, 340; Fox, Qohelet, 273.

⁵³⁷ Vgl. Schwenhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 220–222 mit Anm. 119 (einer begründeten Kritik an Michel, Untersuchungen, 107f, der ein adversatives Verständnis des כִּי in V.1f explizit ablehnt, in der Übersetzung aber offenbar voraussetzt).

⁵³⁸ Vgl. Schoors, Preacher, 109f.

⁵³⁹ Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der ägyptischen Lehre des Anch-Scheschonki (301): „Tue eine gute Tat und wirf sie in die Flut; wenn das Wasser austrocknet, wirst du sie wiederfinden.“ (Übersetzung nach Brunner, Weisheitsbücher, 283).

⁵⁴⁰ Vgl. Krüger, Kohelet, 341f.

⁵⁴¹ על-הארץ (V.2 und 3) und עבים (V.3 und 4).

Indem Qohelet aufzeigt, was man aus der Beobachtung von Regenwolken und fallenden Bäumen erkennen kann – nämlich, dass es regnen wird und dass der Baum dort liegt, wo er hinfällt –, zeigt er die Absurdität solcher Techniken auf, die vorgeben, die dem Erkennen gesetzten Grenzen überschreiten zu können, dabei aber höchstens im Bereich des Trivialen irgendwelche Vorhersagen treffen können.⁵⁴²

V.4 bestätigt durch die Verwendung der beiden Verben „beobachten“ und „sehen“ diese Interpretation von V.3 als ironische Darstellung der Grenzen prognostischer Techniken, indem er ebensolche⁵⁴³ hier als reine Zeitverschwendung darstellt, die für einen Erfolg im (bäuerlichen) Berufsleben nicht nur nichts bringen, sondern im Gegenteil geradezu hinderlich sind.⁵⁴⁴

Der Undurchsichtigkeit der Zukunft, dem Unwissen um Misserfolg und Gelingen, kann nach Qohelet durch nichts entgangen werden, was für ihn aber auch hier kein Grund zur Resignation, sondern vielmehr zu um so tatkräftigerem Handeln ist. Während V.3 diesen Gedanken lediglich durch die negative Kehrseite der Zeitverschwendung solcher Praktiken aufzeigt, formuliert ihn V.6 explizit, indem hier der Verweis auf das Nichtwissen als Begründung⁵⁴⁵ für die beiden Aufforderungen zu unermüdlicher Arbeit dient. Wenn man nicht weiss, was „gelingen wird“, wenn man diese dem Erkennen gesetzte Grenze nicht überwinden kann, dann ist das für Qohelet eben gerade kein Grund zur Resignation, sondern Anlass, um so tatkräftiger zu handeln.⁵⁴⁶

⁵⁴² Vgl. Krüger, Kohelet, 342f. Der Vorschlag von Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 222, in V.3 „Anspielungen an die Todesthematik“ zu sehen, ist erwägenswert, räumt m.E. aber dem erkenntnisdiskutierenden Kontext von V.3 zu wenig Gewicht ein.

⁵⁴³ Vgl. die Wiederaufnahme des Stichworts „Wolken“ (עֲבָיִם).

⁵⁴⁴ Natürlich ist es auch möglich, in V.4 nicht nochmals prognostische Techniken (so allerdings eindeutig beim Targum), sondern lediglich die „Suche des Bauern nach dem rechten Zeitpunkt für Aussaat und Ernte“ (Krüger, Kohelet, 343) zu sehen. Auch bei einer solchen „milderen“ Interpretation bleibt die Richtung der Aussage dieselbe; in beiden Fällen geht es um eine Kritik am Versuch, die Zukunft in der Gegenwart erkennen zu wollen.

⁵⁴⁵ Auch das כִּי von V.6 wird von Michel, Untersuchungen, 208–210, nicht als kausales, sondern als deiktisches bestimmt. Damit beachtet er aber selbst zu wenig, dass V.6 wie bereits V.4 „wohl vor übergrosser Vorsicht warnen und damit zum Handeln ermuntern will“ (ebd., 210).

⁵⁴⁶ Vgl. Krüger, Kohelet, 344; Fischer, Skepsis, 170f; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 223f; vgl. ähnlich auch bereits Hertzberg, Prediger, 203: „Der V. beweist, dass Qoh's nivellierende Beurteilung in ihrer ethischen Abzielung keineswegs lähmend, sondern im Gegenteil anfeuernd sein will. Gerade der Mensch, der sich der völligen Relativität des Irdischen bewusst ist, hat die innere Freiheit zu aktivem Tun“ (letzter Satz im Original kursiv). Dieser für Qohelet typische Gedanke wird von Ellermeiers, Qohelet, 264–268, missverstanden bzw. übersehen, wenn er das כִּי von V.6 konzessiv verstanden haben will („Zwar magst du am Morgen deine

„Was gelingen wird“ kann der angesprochene Mensch nicht wissen, weil – die yiktol-Form macht das deutlich – dieses Gelingen noch in der Zukunft liegt. Obwohl dieser zukünftige Aspekt sicherlich eine wichtige Rolle spielt, scheint Qohelet die Grenze des menschlichen Erkennens weder in V.6 noch in den vorangegangenen Versen allein darin begründet zu sehen. Insofern kommt V.5 eine Schlüsselrolle zu,⁵⁴⁷ wo explizit vom „Tun Gottes“ die Rede ist, das der Mensch nicht erkennen kann. Was in den anderen Versen dieses Abschnitts durch die Wahl der Beispiele und der Terminologie angedeutet ist, wird hier ausgesprochen und zu erklären versucht: Die dem menschlichen Erkennen gesetzte Grenze ist nicht als Defizit zu verstehen, sondern hängt mit Gott und seinem Tun zusammen.

In V.5a nennt Qohelet den „Weg des Windes“ und die „Gebeine im Leib der Schwangeren“ als Gegebenheiten, die der angesprochene Mensch nicht kennt (אֵינְךָ יוֹדֵעַ) bzw. nicht kennen kann.⁵⁴⁸ Die weiterführende Formulierung „so kennst du nicht“ (כַּכָּה לֹא תוֹדֵעַ), durch die der zentrale Satz von V.5ba eingeleitet wird, zeigt, dass beide Beispiele – primär auf jeden Fall – nicht als Verdeutlichungen des verborgenen Tuns Gottes, sondern als Bereiche, die dem menschlichen Erkennen ebenso entzogen sind, genannt werden.⁵⁴⁹

Doch offenbar wollte Qohelet noch genauer erklären, was er sich unter dem „Tun Gottes“ vorstellt und wie dieses mit der begrenzten menschlichen Erkenntnisfähigkeit zusammenhängt – ein schwieriges Unterfangen wenn man bedenkt, dass dieses selbst ja ebenfalls zu den Bereichen gehören, die dem Erkennen entzogen sind! So fällt dann auch der weiterführende Gedanke von V.5bβ ziemlich mehrdeutig aus und trägt nur bedingt zur Klärung bei. Insbesondere wird nicht recht deutlich, was mit dem Stichwort „alles“ gemeint ist,⁵⁵⁰ von dem es heisst, das Gott es „tut“.⁵⁵¹ Da das Ent-

Saat säen und auch gegen Abend mag deine Hand nicht müßig sein, trotzdem weisst du nicht, was gelingt“).

⁵⁴⁷ Vgl. Backhaus, *Zeit*, 272, der hier die „Hauptaussage der Texteinheit“ sieht; vgl. auch Glasson, *You never know*, 46.

⁵⁴⁸ Das Partizip macht deutlich, dass dieses Nichtkennen nicht nur punktueller bzw. vorläufiger, sondern genereller Art ist.

⁵⁴⁹ Der „Wind“ (רוּחַ) war weiter vorne im Buch (vgl. Qoh 1,6; 3,21; 8,8; 11,4) schon einige Male auf ähnliche Weise Beispiel bzw. Sinnbild eines dem Menschen entzogenen Bereichs. Zum Geheimnis des Werdens des Kindes im Mutterleib vgl. etwa Ps 139,13–16; Hi 10,11f und sehr deutlich 2 Makk 7,22, wo eine Frau zu ihren Söhnen die Worte spricht: „Ich weiss nicht, wie ihr in meinem Leibe ins Dasein getreten seid. Denn nicht ich war es, die euch Atem und Leben schenkte, nicht ich habe die Stoffe zur Gestaltung eines jeden von euch kunstvoll geordnet.“ (Übersetzung Zürcher Bibel).

⁵⁵⁰ Zu den verschiedenen Möglichkeiten, vgl. Fox, *Qohelet*, 276.

⁵⁵¹ Sicherlich wird durch diese Formulierung ein deutlicher Bezug zu Qoh 3,10f hergestellt, wo mit denselben Worten vom „Tun Gottes“ gesprochen wurde.

stehen des Kindes im Mutterbauch für den antiken Menschen aber eindeutig das Tun Gottes selbst ist,⁵⁵² scheint es doch am wahrscheinlichsten, dass Qohelet mit dem „alles“ auf die oben genannten Beispiele (und alles andere Nichterkennbare) zurückweist⁵⁵³ und mit diesem Nachtrag die Beispiele für dem menschlichen Erkennen entzogene Bereiche gleichzeitig zu Beispielen für das „Tun Gottes“ erklärt. Diese Gleichsetzung besagt indirekt, dass Gott selbst es ist, der die Erkenntnisgrenze aufrichtet, diese somit auch nicht als Defizit, sondern durchaus als gottgewollt zu verstehen ist.

Man merkt den Formulierungen an, dass Qohelet sich bei diesem auch theologisch nicht einfachen Gedanken schwer tut, nicht zuletzt wohl deshalb, weil er sich damit selbst hart an der Grenze des dem menschlichen Erkennen entzogenen Bereichs bewegt. Dennoch gelingt es ihm mit V.5, die doppelte Rolle, die das „Tun Gottes“ im Zusammenhang mit dem menschlichen Erkennen spielt, wenigstens ansatzweise zusammenzudenken und aufzuzeigen, wie dieses einerseits Bestandteil bzw. Objekt (so bereits in 3,10f), andererseits aber gleichzeitig auch Ursache (so in 8,16f) dieses nicht gelingenden Erkennens ist.

d. Qoh 1,12–18

- (12) Ich, Qohelet, war König über Israel in Jerusalem.
- (13a) Und ich ging daran (וַנַּחֲתִי אֶת-לִבִּי), in Weisheit (בְּחִכְמָה) alles, was unter dem Himmel getan wird (נַעֲשֶׂה), zu untersuchen (לִדְרוֹשׁ) und zu erforschen (וּלְחַוֹּר).
- (13b) Es ist eine leidige Beschäftigung (עֲנִיִּן רָע). Gott hat sie den Menschen gegeben (נָתַן), damit sie sich damit abmühen (לַעֲנוּת בּוֹ).
- (14a) Ich betrachtete (רָאִיתִי) alles Tun (אֶת-כָּל-הַמַּעֲשִׂים), das unter der Sonne getan wird (שֶׁנַּעֲשׂוּ):
- (14b) Und siehe, alles ist nichtig (הַכֹּל הִבֵּל) und ein Streben nach Wind (וְרֵעוּת רוּחַ).
- (15a) Was krumm ist, kann nicht gerade werden,
- (15b) und was mangelt, kann man nicht zählen.
- (16a) Ich sprach zu mir (דִּבַּרְתִּי אֲנִי עַם-לִבִּי): Siehe (הִנֵּה), ich habe Weisheit (חִכְמָה) vergrößert (הִגְדַּלְתִּי) und vermehrt (וְהוֹסַפְתִּי),⁵⁵⁴ mehr als jeder der vor mir [Herrscher] über Jerusalem war.
- (16b) Und mein Herz (וּלְבִי) hat viel (הַרְבֵּה) Weisheit (חִכְמָה) und Erkenntnis (דַּעַת) gesehen (רָאָה).

⁵⁵² Vgl. die oben genannten Beispiele; Fischer, Skepsis, 169, kann sogar von einem „Schulbeispiel für das unbegreifliche und wundervolle Wirken Gottes“ sprechen.

⁵⁵³ Vgl. Crenshaw, Ecclesiastes, 180; anders Lohfink, Kohelet, 80, der diesen Bezug für weniger wahrscheinlich hält und im „alles“ einen Hinweis auf „Gottes Allwirksamkeit“ sehen möchte; ähnlich auch Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 223f. Beide verweisen zur Unterstützung ihrer These auf Qoh 3,10–15, wo sie (m.E. zu Unrecht, s.o., 2.2.3.a) denselben Gedanken ausgesprochen sehen.

⁵⁵⁴ Zu V.16a vgl. Whitley, Koheleth, 14f.

- (17a) Und ich richtete meinen Verstand darauf (וְאֶתְנָה לְבִי), Weisheit (חִכְמָה) und Erkenntnis (וְדַעַת),⁵⁵⁵ Verblendung (הוֹלָלוֹת) und Torheit (וְשִׁכְלוֹת)⁵⁵⁶ zu erkennen (לְדַעַת).
- (17b) Ich erkannte (יָדַעְתִּי), dass auch das ein Streben nach Wind (רָעִיוֹן רוּחַ) ist.
- (18a) Wahrhaftig (כִּי): Bei viel Weisheit (חִכְמָה) ist auch viel Unmut (כַּעַס),
- (18b) und wer Erkenntnis (דַּעַת) vermehrt (יּוֹסִיף)⁵⁵⁷, vermehrt (יּוֹסִיף) Leid (מַכְאוֹב).

Obwohl das Stichwort „Tun Gottes“ in 1,12–18 nicht fällt, deuten terminologische Anklänge auf die Beziehungen, die zwischen den Reflexionen dieses Abschnitts und den oben besprochenen bestehen. Unüberhörbar ist auf jeden Fall, dass hier Fragen des Erkennens thematisiert werden, v.a. im zweiten Teil des Abschnitts lässt das gehäufte Auftreten von Wörtern aus dem entsprechenden Wortfeld⁵⁵⁸ daran keinen Zweifel offen.

Mit 1,12 beginnt ein neuer Abschnitt, der sich von der vorangehenden Einheit 1,3–11 sowohl inhaltlich als auch formal⁵⁵⁹ deutlich abhebt. Zwei kurze Argumentationseinheiten (V.13–15 und V.16–18) schliessen sich an den einleitenden V.12 an; obwohl sie je einen in sich geschlossenen Gedankengang enthalten,⁵⁶⁰ spricht sowohl ihre parallele formale Struktur⁵⁶¹ als auch ihre thematische Nähe dafür, sie hier zusammen zu verhandeln und in V.16–18 die Fortsetzung von V.13–15 zu sehen.⁵⁶²

Obwohl V.12 für die erkenntnisdiskutierende Frage selbst nichts hergibt, ist er für das Verständnis der folgenden Abschnitte von eminenter Wichtigkeit, gibt Qohelet hier doch zu erkennen, dass er bei den folgenden Erörterungen als König Salomo spricht und argumentiert; das „Ich“, das sich hier zu Wort meldet, ist also von Anfang an erklärtermassen nicht ein autobiographisches „Ich“ des Verfassers dieses Buchs, sondern ein fiktives „Ich“. Diese Besonderheit der sog. „Königstravestie“ ist bei den folgenden Überlegungen zu 1,13–18 mitzubedenken. Sie zeigt, dass der Ich-Stil Qohelets zumindest hier, wohl aber auch in den übrigen Teilen des Buchs, bewusst eingesetztes Stilmittel ist.⁵⁶³

In V.13a schildert der „König“ sein Vorhaben, ein grosses Forschungsprojekt in Angriff zu nehmen. Unklar und umstritten ist dabei, ob die Wendung בַּחִכְמָה instrumental zu verstehen oder bereits Angabe des Objekts ist,

⁵⁵⁵ Zur masoretischen Vokalisierung und Akzentuierung s.u.

⁵⁵⁶ Bei שִׁכְלוֹת handelt es sich um eine inkorrekte Schreibweise von סִכְלוֹת (so bei der parallelen Aussage von Qoh 2,12), vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 543; Schoors, Preacher, 19; Whitley, Koheleth, 16; Hertzberg, Prediger, 78.

⁵⁵⁷ Zu יוֹסִיף vgl. Whitley, Koheleth, 17.

⁵⁵⁸ Das Stichwort חִכְמָה etwa fällt in den drei Versen 16–18 gleich viermal.

⁵⁵⁹ In V.12 beginnt eine längere Passage, die als Ich-Rede gestaltet ist.

⁵⁶⁰ Dementsprechend wird in der nochmaligen Behandlung dieser Verse im Rahmen einer Argumentationsanalyse nur Qoh 1,13–15 analysiert werden (s.u., 2.3.4.b).

⁵⁶¹ Vgl. Backhaus, Zeit, 95; Zimmerli, Buch, 154.

⁵⁶² Vgl. auch Krüger, Gegenwartsdeutung, 183.

⁵⁶³ Zur Frage des „Ich“ s.u. (2.3.3).

ob der „König“ also „in Weisheit“ forschen⁵⁶⁴ oder ob er „die Weisheit“ erforschen⁵⁶⁵ will. Philologisch lässt sich die Frage nicht entscheiden;⁵⁶⁶ da in V.14, der Schilderung der Ausführung des Forschungsvorhabens, nochmals die Gesamtheit der unter der Sonne ausgeführten Werke erwähnt ist, ohne dass das Stichwort „Weisheit“ nochmals fiele, und auch V.15 lediglich das menschliche Tun, nicht aber die „Weisheit“ im Blick hat, scheint die instrumentale Interpretation von *בַּחֲכָמָה* aber näher zu liegen. Die „Weisheit“ ist hier somit nicht Erkenntnisgegenstand, wird nicht kritisch reflektiert, sondern ist diskussionslos vorausgesetztes Hilfsmittel für die geplante Forschungstätigkeit.

Bereits der nächste Halbvers allerdings verrät, dass auch der „König“ sein eigenes Streben nach Erkenntnis reflektiert: In V.13b ist die Rede davon, dass „es eine leidige Beschäftigung“ ist (*הוּא עֲנִין רַע*), die Gott „den Menschen gegeben“ hat, „damit sie sich damit abmühen“. Obwohl grammatikalisch gesehen ein Bezug des *הוּא* auch auf das, „was unter dem Himmel getan wird“, möglich wäre,⁵⁶⁷ spricht der unmittelbare Kontext eher für einen Bezug dieser negativen Bewertung auf die Forschungstätigkeit,⁵⁶⁸ denn anderenfalls wäre hier das Ergebnis des in V.13a erst angekündigten Forschungsunternehmens der tatsächlichen Durchführung (V.14a) bereits vorweggenommen.

Die ansonsten absolut parallel gestaltete zweite Argumentationseinheit V.16–18⁵⁶⁹ macht eine solche Vorwegnahme des Ergebnisses eher unwahrscheinlich. Neben dem Kontext spricht v.a. auch der oben bereits besprochene sonstige Wortgebrauch Qohelets⁵⁷⁰ dafür, das negative Urteil des „Königs“ auf seine Forschungstätigkeit zu beziehen, weil er mit dem Stichwort *עֲנִין* nicht nur hier, sondern mehrmals im Buch ein kritisches Bewusstsein um die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit zum Ausdruck bringt.⁵⁷¹

⁵⁶⁴ So z.B. Krüger, Qohelet, 134; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 49f; Jenni, Präpositionen I, 147; Fischer, Beobachtungen, 74–76.

⁵⁶⁵ So z.B. Klein, Kohelet, 128; Schoors, Preacher, 198f; Lohfink, Kohelet 5,17–19, 155; Müller, Skepsis, 3f; Ellermeier, Qohelet, 178f.

⁵⁶⁶ Vgl. die Diskussion bei Fischer, Beobachtungen, 74–76; Müller, Skepsis, 3f.

⁵⁶⁷ So etwa Lohfink, Kohelet übersetzen, 284–290; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 45–48; Fischer, Beobachtungen, 76f.

⁵⁶⁸ Vgl. Krüger, Kohelet, 134f; Lohfink, *הַבֵּל*-Aussage, 45f; Seow, Ecclesiastes, 121; Klein, Kohelet, 128f; Fox, Qohelet, 175; Michel, Untersuchungen, 10.

⁵⁶⁹ Ausgangslage (V.12 bzw. V.16), Vorsatz eines Forschungsprojekts (V.13 bzw. V.17a), Ergebnis dieser Forschung (V.14b bzw. V.17b), sprichwortartige „Begründung“ (V.15 bzw. V.18).

⁵⁷⁰ S.o. (2.2.3.b).

⁵⁷¹ Der Einwand von Fischer, Beobachtungen, 77, man dürfe Qoh 1,13 nicht von 3,10f her interpretieren, weil das eine Umkehrung der Leserichtung sei, verliert dadurch an Gewicht, dass eben bereits der Kontext von V.13b für eine solche Interpretation

Die Verschiebung von 1,13–15 zu der grosse Ähnlichkeiten aufweisenden Stelle 3,10f⁵⁷² zeigt, dass Qohelet die vom „König“ gemachte Beobachtung des Scheiterns gewisser Erkenntnisbemühungen aufnimmt und theologisch weiterreflektiert. Dabei wird der schon hier angedeutete Gedanke, dass diese Erkenntnisgrenze durch Gott gesetzt (נתן) ist, mit Hilfe des Stichworts „Tun Gottes“ weiter ausformuliert und die negative Qualifikation (רע) aufgegeben. Gerade diese Verschiebung ist es, die – zugegebenermassen erst rückwirkend – eine auch sonst in der „Königstravestie“ zu beobachtende Besonderheit deutlich werden lässt: Anders als Qohelet kann der „König“ keinerlei Grenzen akzeptieren; verunmöglichen ihm solche Grenzen die vollständige Beherrschung einer Sache, dann bekommt für ihn die gesamte Angelegenheit einen negativen Charakter, auch wenn die Grenzen selbst nur einen Bestandteil derselben betreffen.⁵⁷³

In V.14f kommt genau diese Haltung des „Königs“ zum Ausdruck: Sein Urteil, mit dem er nach dem Bericht über die Durchführung seines Forschungsprojekts (V.14a) seine Ergebnisse aus der Untersuchung allen Tuns unter der Sonne zusammenfasst, fällt vernichtet aus: „Alles ist nichts und ein Streben nach Wind“ (V.14b). Begründet wird dieses הכל-Urteil durch die beiden sprichwortartigen Sätze in V.15, die beide auf die Grenzen menschlichen Tuns weisen und die der „König“ genauso wenig akzeptieren kann, wie die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit.⁵⁷⁴

Das in V.13–15 eher zufällig aufgetauchte und am Rand gestreifte Problem der Erkenntnisgewinnung – Hauptthema dort war ja das „Tun unter der Sonne“ – wird in der zweiten Argumentationseinheit V.16–18 aufgegriffen und zum eigenen Thema erhoben. V.16 kann dabei als freie Rekapitulation des bisherigen (unreflektierten) Umgangs des „Königs“ mit Weisheit und

spricht. Auch die von Lohfink, Kohelet übersetzen, 287f, vorgebrachten Argumente sind nicht überzeugend: 1. Dass ענין sonst bei Qohelet nie „auf eine negative Qualifizierung des weisheitlichen Bemühens zugespitzt“ ist, stimmt nur sehr bedingt, insofern man eher von „kritisch“ als von „negativ“ sprechen sollte bzw. die eindeutig negative Qualifizierung dem „König“ vorbehalten ist. Aber ענין ist bei Qohelet eben ausgesprochen das Wort, mit dem er das Erkenntnisstreben des Menschen kritisch hinterfragt. 2. Vorweggenommen wäre mit V.13b die in V.13a angekündigte Untersuchung nur, wenn dort – was Lohfink annimmt, m.E. aber falsch ist – die „Weisheit“ Gegenstand der Untersuchung wäre. 3. Die Tatsache, dass ענין רע im hebräischen Text durch seine Nähe zu den הכל-Formulierungen im Textfluss auffällt, wird auch durch eine andere deutsche Übersetzung nicht aus der Welt geschaffen. 4. Dass in 3,10f und davor „vom menschlichen Erkenntnisstreben überhaupt keine Rede“ ist, ist schlichtweg falsch.

⁵⁷² S.o. (2.2.3.a).

⁵⁷³ Vgl. Krüger, Gegenwartsdeutung, 183.

⁵⁷⁴ Die Art der Argumentation von Qoh 1,13–15 wird später, im Rahmen der Untersuchung verschiedener Argumentationsmuster Qohelets, genauer untersucht werden, s.u. (2.3.4.b).

Erkenntnis angesehen werden, wenn er davon spricht, wie grosszügig er bis anhin mit der „Weisheit“ (חכמה) umgegangen ist bzw. diese vermehren konnte. Die so selbstbewusst klingende Rede des „Königs“ ist allerdings nur Ausgangspunkt zu einem weiteren Forschungsprojekt, denn bereits in V.13–15 hat er ja gemerkt, dass die Gewinnung von Erkenntnis nicht ganz so unproblematisch ist, wie er ursprünglich dachte.

Genau diesen Umschwung von einem selbstverständlich vorausgesetzten zu einem kritisch reflektierten Umgang mit „Weisheit“ und „Erkenntnis“ markiert die Wiederaufnahme des entsprechenden Wortpaars (חכמה ודעת) in V.17a: Aus dem unreflektiert vorausgesetzten „Hilfsmittel“ Weisheit (V.13–15) wird nun selbst ein Gegenstand der Reflexion, den es zu untersuchen gilt.⁵⁷⁵

Die Syntax von V.17a ist allerdings nicht ganz eindeutig: Die Masoreten verstehen ודעת parallel zu לדעת als Infinitiv constructus von דע und erachten „Verblendung und Torheit“ als davon abhängige Objekte. Die LXX, das Targum, die Peschitta und die Vulgata hingegen sehen in ודעת einen Parallelbegriff zu חכמה, wodurch zwei positive Begriffe zwei negativen gegenüberstehen, die allesamt vom selben Verb abhängig sind. Da sowohl in V.18 als auch in V.16b חכמה ודעת als Wortpaar auftreten, ist m.E. der zweiten Variante der Vorzug zu geben, weil ausser der masoretischen Akzentuation und Vokalisation nichts dafür spricht, dieses Wortpaar in V.17 aufzusprengen und damit die Symmetrie von zwei positiven und zwei negativen Begriffen zu durchbrechen.⁵⁷⁶

„Weisheit“ und „Erkenntnis“, „Verblendung“ und „Torheit“ also will der „König“ erkennen, wobei er hier wie in 2,12 nicht näher angibt, was genau eigentlich die ihn leitende Fragestellung ist. Doch auch hier hilft der Kontext weiter, insbesondere V.17b, wo der „König“ bereits das Ergebnis seiner Forschung mitteilt: „Auch das ist ein Streben nach Wind“⁵⁷⁷. Obwohl ihm Weisheit und Erkenntnis nach seinen eigenen Aussagen in grosser Fülle zu eigen waren, muss er nach sorgfältiger Prüfung feststellen, dass das Erkenntnisstreben des Menschen „ein Streben nach Wind“ ist.⁵⁷⁸ Was in

⁵⁷⁵ Die Weisheit selbst bleibt dabei genau die gleiche (gegen Krüger, Gegenwartsdeutung, 182), lediglich der Umgang mit ihr hat sich geändert.

⁵⁷⁶ Auch die Asymmetrie bei der ansonsten sehr ähnlichen Formulierung von Qoh 2,12 (s.o., 2.2.1.a) ist kein Argument für die Annahme einer solchen in V.17, zumal diese später auch in 2,12–17 aufgehoben wird.

⁵⁷⁷ Noch zwei weitere Male fällt in Qoh das Urteil, das etwas רעיון (רוח) ist, in Qoh 2,22 (s.u., 2.2.3.e) und in 4,16. Sonst begegnet dieses Wort, das sich von der Wurzel רעו herleitet, innerhalb des AT nur noch in Dan.

⁵⁷⁸ Kaum ist mit diesem Urteil des „Königs“ lediglich die „Suche nach einem Unterschied von Weisheit und Torheit als [...] ein vergebliches Unterfangen angesehen“ (so Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 56, unter Berufung auf Qoh 2,12–17, wo es tatsächlich um diesen Unterschied geht, was allerdings nicht notwendig voraussetzt, dass die Fragestellung hier dieselbe sein muss), sonst hätte sich der „König“ in V.16 ja kaum seiner grossen Weisheit rühmen können.

1,13–15 im Zuge einer anderen Forschungstätigkeit als mehr zufällige Beobachtung festgehalten wurde, erfährt hier somit seine Bestätigung: Das menschliche Erkenntnisstreben ist ein „Streben nach Wind“, eines, das – selbst bei einem noch so weisen „König“⁵⁷⁹ – sein Ziel nie ganz erreicht.⁵⁸⁰

Wie schon am Ende der ersten Argumentationseinheit (V.15) wird auch hier der Gedankengang durch zwei sprichwortartige Sätze abgeschlossen (V.18). Noch weniger als dort allerdings können diese Sätze das Vorangegangene begründen. Des „Königs“ Hinweis auf „Unmut“ und „Leid“ kann seine Einsicht, dass menschliche Erkenntnisbemühungen immer ein fragmentarisches „Streben nach Wind“ bleiben müssen, nicht erklären, schliesslich gibt es durchaus auch mühevollen und mit Leiden verbundene Bemühungen, die ihr Ziel letztendlich doch noch erreichen.⁵⁸¹ V.18 ist demnach kaum als Begründung von V.17b, sondern als dessen Verdeutlichung zu verstehen.⁵⁸² Das an seine Grenzen stossende Erkenntnisstreben des Menschen ist mit Leid verbunden, insbesondere dann, wenn man wie der „König“ solche Grenzen nicht akzeptieren kann, sondern darüber in „Unmut“ gerät.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Qohelet in der Rolle des „Königs“ zwar bereits im ersten Kapitel seines Buchs auf das Problem der ihr Ziel nicht erreichenden Erkenntnisbemühungen stösst (V.13–15) und diese sogar eigens thematisiert (V.16–18), dabei aber kaum über die Feststellung des Vorhandenseins von dem Erkennen gesetzten Grenzen hinaus kommt, diese nicht erklären kann, und insbesondere auch den in V.13b kurz angestossenen Gedanken des Mitwirkens Gottes hier noch nicht aufgreift.

⁵⁷⁹ V.16 ist für die Argumentation wichtig, weil durch ihn ausgedrückt wird, dass das Scheitern gewisser Erkenntnisbemühungen selbst beim weisesten aller Könige nicht zu vermeiden ist, vgl. Michel, Untersuchungen, 13f.

⁵⁸⁰ Vgl. Zimmerli, Buch, 155: „Kohélet redet nicht nur von einer denkerischen Verlegenheit, sondern von der tiefen Lebensverlegenheit des Weisen, der gerade in seinem „Forschen und Spähen“ allenthalben an die Grenzen seiner Möglichkeit, das Leben wirklich zu ergreifen, stösst.“ Anders Krüger, Kohélet, 131, der das Urteil des „Königs“ nicht darin begründet sieht, dass die Weisheit „ihr Ziel nicht zuverlässig erreichen könnte“, sondern darin, dass „sie mit Verdruss und Leiden verbunden“ ist.

⁵⁸¹ Michel, Untersuchungen, 14, vermutet sogar, dass der ursprüngliche Sinn des Weisheitsspruches von V.18 genau die Einprägung dieses Sachverhalts war („ohne Fleiss kein Preis“), von Qohelet dann aber als „Beweis“ verfremdet wurde; vgl. etwa auch Murphy, Ecclesiastes, 14.

⁵⁸² יִי ist dementsprechend nicht kausal, sondern deiktisch zu verstehen. Anders Krüger, Kohélet, 131, der – bei einer vorausgesetzten Prämisse des „Königs“, dass „nur solche Ziele und Zwecke für den Menschen erstrebenswert sein können, die mit Freude und Genuss verbunden sind“ – an V.18 als Begründung festhält; von einer Begründung spricht auch Backhaus, Zeit, 96.

e. *Qoh* 2,22–26

- (22a) Was hat dann der Mensch von all seinem Erwerb (בכל-עמלו) und vom Streben seines Herzens (וברעיון לבו),
 (22b) womit er sich abmüht (עמל) unter der Sonne (תחת השמש)?
 (23a) Wahrhaftig (כי), alle seine Tage sind Leiden (מכאבים) und Unmut (וכעס) seine Bemühung (ענינו)!
 Selbst in der Nacht findet sein Herz (לבו) keine Ruhe (לא-שכב).
 (23b) Auch das ist nichtig (הבל).
 (24a) Nichts Gutes kommt durch den Menschen zustande: Dass er essen und trinken und sich etwas Gutes gönnen kann bei seinem Erwerb (בעמלו),
 (24b) auch das – so sah ich (ראתי אני) – kommt aus der Hand Gottes (מיר האלהים).
 (25) Wer kann essen und wer muss sich sorgen, wenn nicht ich?⁵⁸³
 (26a) Dem Menschen, der gut ist vor ihm (לפניו), gibt er Weisheit (לדאדם שטוב לפניו), (חכמה) und Erkenntnis (ודעת) und Freude (ושמחה),
 (26b) dem Missfälligen aber (ולחוטא) gibt er (נתן) <die> Beschäftigung (ענין) sammeln (לאסוף) und anzuhäufen (ולכנוס), um es dem zu geben (לתת), der gut ist vor Gott (לפני האלהים) (לטוב). Auch das ist nichtig (הבל) und ein Streben nach Wind (ורעות רוח).

Nicht erst in 3,10f wird der in 1,13 angeklungene Gedanke des Mitwirkens Gottes beim Nichtgelingen menschlicher Erkenntnisbemühungen aufgenommen, bereits in 2,22–26 kommt dieses Thema wieder zur Sprache, auch hier allerdings noch ohne eine explizite Benennung dieses Mitwirkens als „Tun Gottes“.

Die Frage der vorderen Abgrenzung dieses Abschnitts wurde schon im Zusammenhang mit 2,18–21 diskutiert,⁵⁸⁴ die hintere ist nicht zu übersehen, markiert die (durch einen Zusatz erweiterte) הכל-Formel in 2,26 doch einen deutlichen Abschluss, die poetische Reflexion über die Zeit in 3,1ff einen ebenso deutlichen Neueinsatz.

Gerade auch im Blick auf die Erkenntnisthematik bleibt vieles in diesem Abschnitt nur angedeutet und gewinnt erst auf dem Hintergrund der – durch Stichwortverknüpfungen geweckten – Assoziationen an andere Abschnitte in Qoh Kontur. Diese feinen Rück- und Vorverweise zeigen, dass auch hier die Frage des begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögens den Anstoß zur Reflexion gegeben hat.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Die Übersetzung von V.25f hängt stark mit deren Interpretation zusammen; da auf die damit zusammenhängenden Probleme im Rahmen dieser Untersuchung nicht eingegangen werden kann, richtet sich die vorgelegte Übersetzung in diesen beiden Versen stark nach der Zürcher Bibel. Zu den Übersetzungsfragen vgl. weiter auch Whitley, Koheleth, 28f; Schoors, Preacher, 196f, und die Kommentare.

⁵⁸⁴ S.o. (2.2.1.b)

⁵⁸⁵ Das Thema Erkenntnis ist nicht das Einzige, das in Qoh 2,22–26 eine Rolle spielt. Hier kann es aber nur um diesen erkenntnisdiskutierenden Aspekt des Abschnitts gehen, für die anderen Themen (und die in diesem Zusammenhang zu klärenden Schwierigkeiten des Textes) sei auf die Kommentare verwiesen.

Bereits in V.22 erinnert Qohelet – wahrscheinlich noch immer in der Rolle des „Königs“⁵⁸⁶ – mit dem Stichwort „Streben“ (רעיון) an seine in 1,12–18⁵⁸⁷ beschriebene schmerzliche Erfahrung des ergebnislos bleibenden „Strebens“ des Menschen nach Erkenntnis. Durch die Erwähnung des Erkenntnisorgans („seines Herzens“) bestätigt sich hier explizit die dort schon zu beobachtende Verwendung dieses Wortes in einem erkenntnisdiskutierenden Sinn: Es geht nicht um irgendein Streben, sondern um das Streben nach Erkenntnis.⁵⁸⁸

Damit knüpft V.22 aber nicht nur an 1,12–18, sondern auch an die beiden vorangegangenen Abschnitte 2,12–17 und 2,18–22 an, in denen nach der Bedeutung von Weisheit/Erkenntnis angesichts des Todes gefragt wurde.⁵⁸⁹ Über das Stichwort „Erwerb“ (עמל) wird dieser Bezug zum Vorangegangenen verdeutlicht; anders als dort geht es hier aber nicht mehr um das Fortwirken von „Weisheit“ durch den „Erwerb“, die beiden Begriffe עמל und רעיון werden vielmehr – nicht weiter bestimmt – parallel verwendet.

Nachdem der „König“ in den beiden vorangegangenen Abschnitten vergeblich nach einem Vorteil der Weisheit vor der Torheit gefragt hat, der auch angesichts des radikalen Einschnitts Tod seine Gültigkeit bewahrt, wendet er sich hier wieder dem Bereich „unter der Sonne“ zu und fragt für diesen irdischen Bereich, was der Menschen von seinem Erkenntnisstreben hat.

Eine erste Antwort auf die in V.22 gestellte Frage formuliert der „König“ in V.23: Dieses Tun, bringt dem Menschen „Leiden“ und „Unmut“. Erneut wird mit der dabei verwendeten Wortwahl ein Bezug zu 1,12–18 hergestellt, denn von „Leid“ und „Unmut“ war bereits in 1,18 die Rede, dort ganz explizit im Zusammenhang der Reflexion über das menschliche Erkenntnisstreben.⁵⁹⁰ Sowohl dieser durch das Wortpaar gegebene Rückbezug als auch das erkenntnisdiskutierende Stichwort „Beschäftigung“ (ענין)⁵⁹¹ zeigen, dass hier nicht nur allgemein von menschlichen Bemühungen, sondern speziell von Bemühungen um Erkenntnis die Rede ist. Vollends deutlich wird dies durch den Fortgang des Verses, in dem erneut das Erkenntnisorgan „Herz“ erwähnt ist, das Tag und Nacht keine Ruhe findet. Ohne gegenüber

⁵⁸⁶ In Qoh 2,25 ist – wenn man den Text nicht textkritisch verändert – noch einmal deutlich die Stimme des „Königs“ zu hören (מלך). Dieser Vers bildet somit ein starkes Argument dafür, das Ende der „Königstravestie“ erst in 2,26 zu sehen, vgl. etwa Fischer, Skepsis, 210–217; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 84f; zur Diskussion s.o. (2.1.1 mit Anm. 26; 2.2.1.a mit Anm. 191).

⁵⁸⁷ S.o. (2.2.3.d).

⁵⁸⁸ Vgl. Michel, Untersuchungen, 33.

⁵⁸⁹ S.o. (2.2.1.a und 2.2.1.b).

⁵⁹⁰ Dort allerdings in umgekehrter Reihenfolge und in reiner Singularformulierung.

⁵⁹¹ Zur erkenntnisdiskutierenden Konnotation von ענין s.o. (2.2.3.b) und s.u. zu V.26b.

den Reflexionen von 1,12–18 einen Fortschritt erzielt zu haben, fasst der „König“ seine Überlegungen mit der **הכל**-Formel zusammen.

Doch dieses **הכל**-Urteil – das hier ja auch nicht durch ein zweites Urteil bekräftigt wird – bildet offenbar erst einen vorläufigen Abschluss, eine Art Zwischenergebnis der Reflexion. In den folgenden Versen nämlich wird die Frage nach der menschlichen Erkenntnis aufgenommen und (neben anderen Themen) weiterdiskutiert. Dabei wird v.a. auch der bereits in 1,13 kurz angedeutete Gedanke des Mitwirkens Gottes beim menschlichen Erkennen vorangetrieben.

Nachdem bereits in V.24f von göttlichen Gaben die Rede war,⁵⁹² wird in V.26a als Objekt dieses göttlichen Gebens „Weisheit“, „Erkenntnis“ und „Freude“ genannt. Empfänger dieser Gaben sind diejenigen Menschen, „die gut sind vor“ Gott, wobei nicht näher ausgeführt wird, wer genau in diese Kategorie fällt. Wahrscheinlich aber gehört diese Unbestimmtheit, wer zu den mit Weisheit Beschenkten gehört und wer nicht, ganz wesentlich zu der hier gemachten Aussage.

Nach der den Abschnitt eröffnenden Reflexion über das mit Mühen verbundene menschliche Erkenntnisstreben und seinen sehr begrenzten Erfolg (vgl. **ענין**) wird hier am Ende festgehalten, dass für ein gelingendes Streben nach Erkenntnis eben wesentlich mehr dazu gehört als alle menschlichen Bemühungen, wie intensiv auch immer solche sein mögen: Der Mensch mag sich anstrengen, mag seinem „Herz“ auch in der Nacht keine Ruhe gönnen (V.23) – so wichtig dieser menschliche Anteil an der Erkenntnisfindung auch ist,⁵⁹³ letztlich ist es Gott selbst, der einem Menschen Erkenntnis und Weisheit „gibt“, über Erfolg und Misserfolg menschlichen Erkenntnisstrebens entscheidet.

Der Anfang des Abschnitts wie auch V.26b zeigen, dass wohl auch hier weniger die Erfahrung gelingenden Erkennens den Anlass zur Reflexion gegeben hat, sondern wie bereits in 1,12–18 die Erfahrung der Grenzen solcher Bemühungen, die durch noch so grosse Anstrengungen nicht überwunden werden können.

In V.26b wird folgerichtig auch die Kehrseite von V.26a beschrieben: So wie Gott demjenigen, „der gut ist vor ihm“, neben Freude auch Weisheit und Erkenntnis schenkt, so kann er umgekehrt genau diese Gaben auch verweigern, wenn jemand ein **חוטא** ist; dieses Stichwort ist hier wohl wie der positive Gegenbegriff **טוב לפני** kaum im

⁵⁹² Diese beiden Verse sind mit mehreren Schwierigkeiten behaftet, vgl. etwa Krüger, Kohelet, 147f; Krüger, Qoh 2,24–26, 131–139; Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 80–85; Backhaus, Zeit, 107–111; Michel, Untersuchungen, 34–40.

⁵⁹³ Über das Verhältnis des menschlichen und göttlichen Anteils an der Erkenntnisfindung wird hier nicht weiter nachgedacht. Das Buch im Ganzen zeigt aber deutlich, dass Qohelet den menschlichen Anteil trotz seines Wissens um die fundamentale Rolle Gottes in diesem Prozess nicht allzu gering einschätzt.

Sinne einer moralischen Wertung zu verstehen, sondern bezeichnet eine vom menschlichen Verhalten losgelöste göttliche Wertung,⁵⁹⁴ die aus menschlicher Sicht eben gerade nicht durchschaubar und damit auch nicht beeinflussbar ist. Solchen Menschen gibt Gott nicht Weisheit und Erkenntnis und Freude, sondern ענין. Hier wird erneut die für Qohelet spezifische Verwendung dieses Wortes im erkenntnisdiskutierenden Sinn fassbar: Der antithetische Parallelismus zeigt, dass es sich bei dieser „Beschäftigung“ um eine intellektuelle Beschäftigung, eben die Suche nach Erkenntnis und Weisheit, handelt, dass aber diese Erkenntnissuche eine erfolglose Suche bleibt, die gerade nicht zu Weisheit und Erkenntnis führt.⁵⁹⁵

Ausgehend von der Erfahrung des immer wieder kläglich scheiternden menschlichen Erkenntnisstrebens, die zeigt, dass das Erkennen nicht ausschliesslich in der Verfügungsgewalt des Menschen steht, kommt Qohelet in der Rolle des „Königs“ in 2,22–26 zum Schluss, dass letztlich nicht der Mensch für das Gelingen von Erkenntnisbemühungen verantwortlich ist, sondern dass Gott über Erfolg und Misserfolg solcher Bemühungen entscheidet. Der bereits in 1,12–18 angeklungene Gedanke, der dort aber lediglich auf seinen negativen Aspekt hin angesprochen wurde, wird hier zunächst auch in seiner positiven Dimension entfaltet, indem betont wird, dass Gott der Geber von Erkenntnis und Weisheit ist. Diese Unverfügbarkeit aber kann der „König“ nicht akzeptieren – er fällt auch darüber sein bekanntes הכל-Urteil, das hier durch einen Zusatz verstärkt wird und damit einen deutlichen Abschluss der Argumentationseinheit signalisiert.

f. Qoh 7,23–29

- (23a) All dies (כל־זה) versuchte ich (נסיתִי) mit⁵⁹⁶ der Weisheit (בחכמה) –
 (23b) ich sprach (אמרתי): Ich will weise werden (אחכמה) – sie aber [blieb] fern
 von mir (והיא רחוקה ממני).

⁵⁹⁴ Vgl. Fischer, Skepsis, 214f mit Anm. 143 (mit Lit.); anders Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 85 mit Anm. 352 (mit Lit.), der mit טוב לפני den Glücklichen (und mit dem im nächsten Halbvers folgenden Begriff חוטא den Unglücklichen) bezeichnet sieht, damit aber dem Aspekt der Kontingenz zu wenig Gewicht einräumt.

⁵⁹⁵ Zur erkenntnisdiskutierenden Konnotation von ענין in Qoh s.o. (2.2.3.b). Diese starke Ausrichtung auf die Erkenntnisfrage (hier wie im gesamten Abschnitt) wird von den meisten Kommentaren übersehen; spätestens die Wiederaufnahme der Formulierungen von V.26a (טוב לפני und נתן) zeigt aber, dass es auch in der zweiten Vershälfte immer noch um die Frage der Erkenntnisgewinnung geht, und deutet darauf hin, dass auch die beiden Verben כנס und אסף in diesem Kontext zu verstehen sind.

⁵⁹⁶ Die Übersetzung „mit“ soll nicht ein instrumentales Verständnis des כ nahe legen (s.u.), sondern lehnt sich an die deutsche Redewendung „einen Versuch machen mit ...“ an, in der (wie hier) das nach dem „mit“ genannten Nomen nicht das Hilfsmittel der Untersuchung, sondern der Untersuchungsgegenstand selbst ist.

- (24a) Fern (רחוק) ist, was war (מה־שהיה),
 (24b) und tief, tief (עמק) – wer kann es begreifen (מי ימצאנו)?
 (25a) Und ich, d.h. mein Verstand (ולבי)⁵⁹⁷, wandte mich (סבוחי אני), Weisheit (חכמה) und Denkergebnis[se]⁵⁹⁸ (חשבון) zu erkennen (לדעת) und zu erforschen (לתור) und zu suchen (ובקש)⁵⁹⁹,
 (25b) und zu erkennen (ולדעת), dass Unrecht (רשע) Torheit (כסל) ist und Unverstand (והסכלות) Verblendung (הוללות).⁶⁰⁰
 (26a) Und nun finde ich (ומוצא אני): Bitterer als der Tod ist die Frau (האשה), die (אשר)⁶⁰¹ ein Fangnetz ist, deren Herz ein Schleppnetz ist, deren Hände Fesseln sind.
 (26b) Derjenige, der gut ist vor Gott (טוב לפני האלהים), wird von ihr gerettet, der Missfällige aber (וחוטא) wird von ihr gefangen.
 (27a) Sieh, dies habe ich gefunden (ראה זה מצאתי), spricht Qohelet⁶⁰².
 (27b) Eines ums andere [prüfend] ein Denkergebnis zu finden (למצא חשבון),
 (28a) das ich mit Leidenschaft suchte (בקשה נפשי), aber nicht fand (ולא מצאתי):
 (28b) „Unter Tausend fand ich (מצאתי) einen einzigen Mann (אדם אחד), eine Frau (ואשה) aber (לא מצאתי) habe ich unter diesen allen nicht gefunden (לא מצאתי).“
 (29a) Nur sieh (ראה), dies habe ich gefunden (מצאתי):⁶⁰³ Gott (האלהים) hat den Menschen (את־האדם) recht (ישר) gemacht (עשה),
 (29b) sie aber (והמה) suchen (בקשו) grosse Denkergebnisse (חשבנות רבים).

Bereits das gehäufte Auftreten von Wörtern aus dem Wortfeld von ידע deutet darauf hin, dass auch in 7,23–29 über das Erkennen reflektiert wird: Neben der wiederholten Verwendung von בקש pi., חשבון, ידע sowie der Wurzel חכם (als Verb und als Nomen) ist v.a. die achtmalige Wiederholung des Verbs „finden/fassen“ (מצא) ein deutliches Signal.⁶⁰⁴ Darüber hinaus finden sich auch einige Aussagen, die Weisheit und Erkenntnis explizit zum Thema erklären und auf deren Grenzen zu sprechen kommen.

⁵⁹⁷ ולבי ist explikativ zu verstehen, vgl. Schoors, Preacher, 154.

⁵⁹⁸ Im Deutschen muss zur adäquaten Wiedergabe des generellen Charakters der Aussage bei einer Übersetzung von חשבון mit „Denkergebnis“ ein Plural gesetzt werden.

⁵⁹⁹ Dass בקש pi. anders als die beiden voranstehenden Verben ohne ל konstruiert ist, könnte metrische Gründe haben, sind so doch alle drei Verbformen dreisilbig.

⁶⁰⁰ Zur Syntax von Qoh 7,25b vgl. Schoors, Preacher, 187f. Warum lediglich סכלות einen Artikel hat, bleibt ungeklärt, vgl. aber auch Anm. 649.

⁶⁰¹ Das אשר ist hier nicht explikativ, sondern einschränkend verstanden: „Bitterer als der Tod ist (nur) diejenige Frau, die ...“ (s.u.).

⁶⁰² Das ה bei אמרה ist kaum ursprünglich, vielleicht ist mit der LXX und wie in Qoh 12,8 אמר הקהלת zu lesen; vgl. weiter auch Schoors, Preacher, 79f; Whitley, Koheleth, 69f.

⁶⁰³ Zu אשר, das hier mit einem Doppelpunkt wiedergegeben wird, vgl. Schoors, Preacher, 138; Michel, Untersuchungen, 231.

⁶⁰⁴ בקש pi.: V.25.28.29; חשבון: V.25.27.29 (in zwei verschiedenen Formen); ידע: V.25 (zweimal); חכם: V.23 (zweimal).25; מצא: V.24.26.27 (zweimal).28 (dreimal).29. Zur Spielerei mit dem Verb מצא in diesem Abschnitt vgl. Ceresko, Antanacsis, 565–567.

Schwieriger ist die Bestimmung der Abschnittsgrenzen: V.23 ist kein eindeutiger Neuanfang, denn die Formulierung „all dies“ (כל־זה) kann sowohl kataphorisch (als Ankündigung des Folgenden) als auch anaphorisch (als Rückblick auf die bisherigen Versuche bzw. Überlegungen Qohelets) verstanden werden.⁶⁰⁵ Gerade in Kap. 7 war ja bereits mehrere Male von „Weisheit“ bzw. dem „Weisen“ die Rede, darüber hinaus weist der Ausdruck „mit der Weisheit“ (בְּחָכְמָה) auf 1,13, das Verb „versuchen“ (נִסָּה pi.) auf 2,1 zurück. Trotz dieses (auch) anaphorischen Charakters der Satzeröffnung ist es m.E. gerechtfertigt, in V.23 den Beginn eines neuen Abschnitts zu sehen, liegt hier doch ein Wechsel von einer Du-Anrede zu einer erneuten Ich-Rede Qohelets vor, in der er von weiteren Annäherungen an das Thema Weisheit/Erkenntnis berichtet.

Umstrittener ist die Bestimmung des Endes des Abschnitts, v.a. die Frage der Zugehörigkeit von 8,1a (8,1) wird unterschiedlich beantwortet. Da das beschränkte menschliche Erkenntnisvermögen sowohl im Abschnitt vor 8,1a als auch in demjenigen nach 8,1a Thema ist, passt die Doppelfrage im Grunde genommen zu beiden Abschnitten und kann dementsprechend als verbindendes Element zwischen ihnen betrachtet werden. Allerdings zeigen mehrere Wortwiederholungen,⁶⁰⁶ dass 8,1a stärker mit dem folgenden Abschnitt verbunden ist⁶⁰⁷ und demzufolge als Anfang desselben zu betrachten ist, während der in 7,23 beginnende Abschnitt in V.29 seinen Abschluss findet.⁶⁰⁸

Dieser Abschnitt 7,23–29 nun gehört zu einem der schwierigsten des ganzen Buchs und lässt trotz verschiedenster Einzeluntersuchungen selbst in den grossen Linien viele sehr kontrovers diskutierte Fragen offen.⁶⁰⁹ Im Folgenden kann es dementsprechend nur darum gehen, diejenigen Aspekte des Abschnitts hervorzuheben, die für die Frage nach Qohelets erkenntnisdiskutierender Position von Bedeutung sind; vieles andere – insbesondere auch die Frage nach der Rolle der „Frau“ – kann dabei nur gestreift werden. Dass die Frage nach der menschlichen Erkenntnis in diesem Abschnitt aber kein unbedeutendes Randthema, sondern von zentraler Wichtigkeit ist, macht V.23 von Anfang an unmissverständlich klar.⁶¹⁰ Qohelet spricht hier von seinem Versuch, Weisheit zu erlangen.

Der letzte Viertelvers V.23bβ („sie aber blieb fern von mir“), der nicht an den unmittelbar vorausgehenden V.23bα, sondern an V.23a mit seiner Erwähnung der „Weisheit“ anknüpft,⁶¹¹ bestätigt nochmals, dass „all dies“ (כל־זה) neben seinen anaphorischen

⁶⁰⁵ Vgl. Backhaus, Zeit, 234 mit Anm. 57 (einer Aufzählung der Befürworter der beiden Möglichkeiten).

⁶⁰⁶ חָכְמָה: V.1b.5; דָּבָר: V.3.5; יָדַע: V.5(zweimal); מִי: V.4.7.

⁶⁰⁷ S.o. (2.2.2.d mit Anm. 382).

⁶⁰⁸ Bei Backhaus, Zeit, 245 Anm. 77, findet sich eine Auflistung derer, die 8,1(a) noch zu 7,23ff rechnen, sowie eine kurze Zusammenfassung ihrer Argumente.

⁶⁰⁹ Wohl beinahe alle, die sich mit diesem Text beschäftigen, müssen in das Bekenntnis Michels einstimmen: „Von dem Abschnitt 7,25–29 kann ich trotz wiederholter Beschäftigung mit ihm nicht behaupten, ich hätte ihn ganz verstanden.“ (Michel, Untersuchungen, 225).

⁶¹⁰ Vgl. Goldberg, How much, 315–319.

⁶¹¹ Warum Ehrlich, Randglossen, 85, הִיא nicht auf חָכְמָה bezogen sieht, bleibt unklar.

Rückbezügen auf frühere Versuche um die Weisheit eben durchaus auch kataphorisch verstanden werden kann und in V.23b α eine erste Erläuterung findet: Zwischen die generelle Feststellung, er habe es mit der Weisheit versucht (V.23a), und die abschliessende Bemerkung über die Vergeblichkeit dieser Versuche (V.23b β) schiebt Qohelet – sozusagen zwischen Gedankenstrichen – eine beispielhafte Verdeutlichung, in der er einen dieser „Versuche“ näher erläutert („ich sprach: Ich will weise werden“). Sowohl diese Verdeutlichung als auch das abschliessende Resultat zeigen rückwirkend, wie $\text{נִסִּיתִי בַחֲכָמָה}$ zu verstehen ist, nämlich als Versuch, Weisheit zu erlangen. „Weisheit“ kann demzufolge kaum Hilfsmittel dieser Versuche sein, denn als Hilfsmittel stünde sie ja in Qohelets Verfügungsgewalt – genau dies aber stellt er in V.23f in Abrede. Das ב ist demnach nicht instrumental zu verstehen,⁶¹² sondern leitet das Objekt dieser Versuche, den Untersuchungsgegenstand, ein.⁶¹³

Ohne näher auf die Art seiner Experimente bzw. seiner Bemühungen, Weisheit zu erlangen, einzugehen, kommt Qohelet am Ende des Verses zum (für einen Weisen⁶¹⁴ zunächst überraschenden) Schluss, dass all diese Versuche ergebnislos waren, die Weisheit „fern“ von ihm blieb. Auf dem Hintergrund der bereits besprochenen Stellen wird deutlich, dass Qohelet damit nicht die generelle Unerreichbarkeit von Weisheit postulieren – dazu spricht er andernorts viel zu positiv von ihr –, sondern ihre Unverfügbarkeit festhalten will.

V.24 nimmt das Stichwort „fern“ auf, diesmal aber als Beschreibung nicht der „Weisheit“, sondern von מֶ־שִׁהִיָּה . Über die Bedeutung dieses Ausdrucks im vorliegenden Kontext herrscht kein Konsens.

Im Wesentlichen werden vier Grundmodelle (in verschiedensten Varianten) diskutiert: מֶ־שִׁהִיָּה (1.) als Ausdruck für das „Tun Gottes“⁶¹⁵ bzw. für seine Schöpfung,⁶¹⁶ (2.) als Synonym für „alles, was unter der Sonne getan wird“,⁶¹⁷ (3.) als Bezeichnung für „das

⁶¹² Anders Jenni, Präpositionen I, 146f, der Qoh 7,23 allerdings zu einer „wenig einheitliche[n] Restgruppe“ rechnet, die „mehr oder weniger neutral qualifizierte Handlungen von Menschen an Dingen und Abstraktgrössen“ umfasst. Zur instrumental Interpretation vgl. auch Krüger, Kohelet, 264; Seow, Ecclesiastes, 270; Schoors, Preacher, 198; Krüger, Frau Weisheit, 125.

⁶¹³ Zur deutschen Übersetzung s.o. (Anm. 596). Dass בַּחֲכָמָה in Qoh 1,13 instrumental verwendet wird (s.o., 2.2.3.d), spricht nicht dagegen, dieses Verständnis hier abzulehnen, sind doch die beiden Sätze abgesehen von diesem Ausdruck ganz unterschiedlich konstruiert und müssen je für sich betrachtet werden (vgl. Schoors, Preacher, 198); zum Verständnis von בַּחֲכָמָה als Objekt der Versuche vgl. auch Backhaus, Zeit, 235; Gesenius/Kautsch, Grammatik, § 119l.

⁶¹⁴ Vgl. Qoh 12,9.

⁶¹⁵ So Fox, Qohelet, 240.

⁶¹⁶ So Backhaus, Zeit, 236: „Nach der Weisheit zu forschen in dem, was ist (neutraler Ausdruck für die Schöpfung Gottes), ist sinnlos, denn sie lässt sich aufgrund der Nichterkennbarkeit der Werke Gottes (Rückbezug zu Qoh. 7,14b β) nicht finden.“

⁶¹⁷ So Seow, Ecclesiastes, 270; Loretz, Frau, 252; Loader, Structures, 51.

Wesen des Bestehenden“ bzw. „das Sein“⁶¹⁸ oder (4.) als Bezeichnung der Vergangenheit.⁶¹⁹ Obwohl nach der ersten Variante genau derjenige Gedanke verdeutlicht würde, der m.E. – sehr implizit nur allerdings – im Hintergrund dieses Abschnitts steht,⁶²⁰ und die zweite Variante etwa in 1,13 eine Parallele hätte, lassen die drei anderen Stellen, an denen der Ausdruck מֶה-שֶׁהָיָה verwendet wird, eigentlich keinen Zweifel daran offen, dass lediglich die vierte Variante Plausibilität besitzt.

In 1,9; 3,15 und 6,10 ist ebenfalls von מֶה-שֶׁהָיָה die Rede – an allen drei Stellen im pointierten Gegensatz zu „dem, was sein wird“,⁶²¹ zu der Zukunft also. Da der Ausdruck damit nicht nur von der grammatikalischen Form, sondern auch von der sonstigen Verwendung im Buch her dezidiert auf die Vergangenheit verweist, spricht alles dafür, diese Bedeutung auch in 7,24 vorzusetzen.⁶²² Qohelet greift hier offenbar den auch andernorts geäußerten⁶²³ Gedanken auf, dass die Vergangenheit eine Grenze menschlichen Erkennens darstellt. Dieser Verweis auf das Vergangene als ein dem menschlichen Erkennen entzogener Bereich dient ihm hier als Beispiel für die Unverfügbarkeit der Weisheit, die niemals so „nahe“ beim Menschen ist, dass sie ihm ganz zur Verfügung stünde.⁶²⁴ Qohelet beschliesst den ersten Gedankengang mit der Frage „wer kann es begreifen?“ (מִי יִמְצְאוֹ), die nochmals auf die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit hinweist.

Offen bleibt dabei allerdings, worauf sich das Suffix (3.Sg.m.) bezieht: Möglich wäre sowohl ein Bezug auf „das, was war“⁶²⁵ – dann bliebe auch der Schluss von V.24 noch innerhalb des Beispiels und verdeutlichte nochmals die Unerkennbarkeit der Vergangenheit – als auch ein Bezug auf den gesamten in diesen beiden Versen formulierten Sachverhalt der Unverfügbarkeit der Weisheit – dann fände sich hier eine Art Meta-

⁶¹⁸ So Lauha, Kohelet, 138; Hertzberg, Prediger, 156.

⁶¹⁹ So Krüger, Kohelet, 264; Lohfink, Kohelet, 57.

⁶²⁰ Qoh 7,23–29 wird hier ja tatsächlich unter dem Stichwort „Tun Gottes“ verhandelt.

⁶²¹ In Qoh 1,9: שֶׁהָיָה; in 3,15: אֲשֶׁר לָהֵיט; in 6,10 (bzw. 6,12): מֶה-יָהִי.

⁶²² So muss man Qohelet auch nicht eine unpräzise Ausdrucksweise unterstellen und annehmen, dass er das, was er sagen wollte, nicht klar formuliert habe. Dass er die in der ersten und zweiten Variante vorgeschlagenen Sachverhalte durchaus auch deutlich benennen konnte, zeigen all die anderen Stellen, an denen er vom „Tun Gottes“ bzw. dem „was unter der Sonne getan wird“ spricht.

⁶²³ S.o. (2.2.2.g).

⁶²⁴ Krüger, Kohelet, 264, sieht in der Parallelisierung von Weisheit und Vergangenheit einen Hinweis darauf, dass hier nur eine Weisheit im Blick ist, die etwas mit der Vergangenheit zu tun hat, Weisheit also in Form von Traditionswissen bzw. Weisheit, die sich über die Schöpfung bzw. die (Heils-)Geschichte definiert. Ähnlich auch Lohfink, Kohelet, 57. M.E. verharmlost eine solche Interpretation die Radikalität der Aussage Qohelets, die hier – wie an vielen anderen Stellen im Buch – sehr offen die dem menschlichen Erkennen gesetzte Grenze benennt und diese Grenze gerade *nicht* in einem falschen menschlichen Verhalten, sondern in der Sache (bzw. Gott) selbst begründet sieht.

⁶²⁵ So die meisten Kommentare.

reflexion über die Schwierigkeit, diese Grenze des Erkennens zu verstehen.⁶²⁶ Worauf immer sich die Frage auch bezieht, schliesst sie in jedem Fall eine erste Einheit (V.23f) ab, in der Qohelet zum Schluss gekommen ist, dass die Weisheit unverfügbar ist. Diese in praktischen Erfahrungen⁶²⁷ gewonnene Einsicht will er im nächsten Gedankengang besser ergründen.

Das Verb „sich wenden“ am Anfang von V.25 signalisiert einen Neueinsatz. Wenn hier nochmals die „Weisheit“ als Objekt der Untersuchung genannt wird, dann sicherlich nicht im Sinne einer Wiederholung der Experimente von V.23f, vielmehr wird an das dort gemachte Ergebnis der Unverfügbarkeit der Weisheit angeknüpft. Die geplante Tätigkeit wird durch die drei Verben „erkennen“ (יָדַע), „erforschen“ (חָרַץ) und „suchen“ (בָּקַשׁ pi.) umschrieben; die ersten beiden dieser Verben machen dabei unmissverständlich klar, dass das Ziel in diesem zweiten Durchgang ein anderes ist als im ersten: Während dort „Weisheit“ *erlangt* werden sollte, geht es hier darum, sie zu *ergründen*, was nach V.23f wohl nur in dem Sinn verstanden werden kann, dass erforscht werden soll, warum die Weisheit allen menschlichen Versuchen zum Trotz immer auch „fern“ bleibt.⁶²⁸

Die weitere Präzisierung der Angabe des Forschungsgegenstands zeigt, warum für Qohelet diese Untersuchung von Bedeutung ist: In V.25b nennt er vier Gegenbegriffe⁶²⁹ zur Weisheit, die er ebenfalls „erkennen“ will. Es geht ihm offenbar darum, herauszufinden, wie trotz dieser Unverfügbarkeit der Weisheit eine sinnvolle Unterscheidung von Weisheit und Torheit möglich ist,⁶³⁰ wie trotz dieser dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenze Erkenntnisse möglich sind. Dazu passt auch das zweite Nomen חֲשׁוֹן, mit dem die „Weisheit“ in V.25a präzisiert wird.⁶³¹ Die Wurzel חֲשַׁב, die diesem nur in Qoh begegnenden Nomen zugrunde liegt, kann die durch den Kontext nahe gelegte Bedeutung „Denkergebnis“ nur bestätigen, denn auch bei ihr geht es um eine „aktuelle denkerische Betätigung“.⁶³² Die „Weisheit“ soll

⁶²⁶ Diese zweite Deutungsmöglichkeit ist m.E. die wahrscheinlichere, da sich Qohelet in seinem nächsten Gedankengang genau mit diesem „Warum“ der Grenze menschlichen Erkennens beschäftigt.

⁶²⁷ Vgl. das Verb „versuchen“ (נָסָה pi.) sowie den Kohortativ אֲחֻכְמָה.

⁶²⁸ Das dritte Verb „suchen“ (בָּקַשׁ pi.) selbst könnte auch anders verstanden werden (im Sinn von „zu erlangen suchen“); es kann aber durchaus auch die vom Kontext nahe gelegte Bedeutung von „untersuchen“ haben, vgl. Wagner, בָּקַשׁ, 754–757.

⁶²⁹ „Unrecht“ (רָשָׁע), „Torheit“ (כֶּסֶל), „Unverstand“ (סְכָלוּת) und „Verblendung“ (הוֹלָלוּת).

⁶³⁰ Vgl. Qoh 2,12–17 (s.o., 2.2.1.a). Anders etwa bestimmt Goldberg, How much, 316, das Forschungsziel Qohelets („[...] to understand (know) the stupidity of wickedness“).

⁶³¹ Zu חֲשׁוֹן s.o. (2.2.1.d mit Anm. 308f).

⁶³² Jenni, Pi’el, 226 (für das Verb).

hier also auf die Möglichkeit von „Denkergebnissen“ hin untersucht werden – das ist das Anliegen, das Qohelet in V.25 formuliert.

Eindeutig erkenntnisdiskutierend ist erst wieder V.29: Sozusagen als Kernaussage der ganzen Argumentation⁶³³ formuliert Qohelet am Ende des Abschnitts das Ergebnis aus der in V.25 angekündigten Untersuchung: „Gott hat den Menschen recht gemacht, sie aber suchen grosse Denkergebnisse.“

Mit dem zweiten Teil dieser Aussage erinnert Qohelet an seine eigene Formulierung in V.25, wo er in ähnlichen Worten sein Forschungsprojekt beschrieben hat. In V.29 steht allerdings die Pluralform חשבונות und nicht wie in V.25 ein Singular, die masoretische Vokalisation leitet darüber hinaus diese Pluralform von einem leicht anderen Nomen ab (חשבון anstelle von חשבון).⁶³⁴ Nicht nur mit diesem Nomen spielt Qohelet, auch beim Verb בקש pi. ist eine leichte Verschiebung zu beobachten, hier allerdings nicht bei der äusseren Form, sondern bei der Bedeutung: Während בקש pi. in V.25 im Sinne von „untersuchen“ gebraucht wird,⁶³⁵ geht es in V.29 um das „Suchen“ nach „Denkergebnissen“, um ein Suchen also, das sein Ziel oft nicht erreicht und damit ein Suchen bleibt.

Die Pointe der Aussage von V.29 liegt nun allerdings nicht auf der Feststellung der Vergeblichkeit gewisser Erkenntnisbemühungen – diese wurde ja bereits in V.23 explizit formuliert –, sondern im Verweis darauf, dass die Grenzen, an die das menschliche Erkennen immer wieder stösst, von Gott selbst gesetzt sind. Erst in 8,16f benennt Qohelet mit dem Stichwort „Tun Gottes“ explizit Gott als den Urheber der Erkenntnisgrenzen,⁶³⁶ hier ist diese Ausdrucksweise aber in der verbalen Umschreibung bereits angedeutet.⁶³⁷ Schon in 1,13 und in 2,22–26 hat Qohelet – dort in der Rolle des „Königs“ – das Scheitern gewisser Erkenntnisversuche mit Gott in Verbindung gebracht.⁶³⁸ Während der „König“ diese Grenze aber als etwas Negatives wahrgenommen und dementsprechend beschrieben hat,⁶³⁹ wird hier festgehalten, dass Gott den Menschen „recht“ (ישר) geschaffen hat,⁶⁴⁰ was indirekt, insbesondere im vorliegenden Kontext, auch das menschliche Erkenntnisvermögen samt seinen Grenzen einschliesst. Damit ist nicht nur

⁶³³ Vgl. Backhaus, Zeit, 241.

⁶³⁴ חשבונות erscheint neben Qoh 7,29 sonst nur noch in 2 Chron 26,15, dort in der Bedeutung von „Belagerungsmaschinen“, die von Baltzer, Women, 131, und Lohfink, Frauenfeind, 284–287, auch für 7,29 angenommen wird.

⁶³⁵ Das machen die beiden Verben „erkennen“ (ידע) und „erforschen“ (תור), die parallel dazu verwendet werden, deutlich.

⁶³⁶ S.o. (2.2.3.b).

⁶³⁷ Vgl. Backhaus, Zeit, 242f mit Anm. 75.

⁶³⁸ S.o. (2.2.3.d und 2.2.3.e).

⁶³⁹ So fällt etwa in Qoh 1,14 und 2,23 das Stichwort הכל.

⁶⁴⁰ Mit dieser Aussage wird sicherlich auf das Schöpfungshandeln Gottes angespielt, vgl. Krüger, Kohelet, 170f.

die in V.25 aufgeworfene Frage nach dem Grund der Vergeblichkeit gewisser Erkenntnisbemühungen mit dem Hinweis auf Gott beantwortet, diese Grenze des Erkennens wird darüber hinaus durch das Stichwort „recht“ auch von jeglichem Verdachts des Defizitären befreit.

Sich selbst (durch die Wiederaufnahme der Formulierung von V.25) selbst-ironisch einschliessend,⁶⁴¹ zeigt Qohelet in V.29b, dass das Problem beim Menschen selbst liegt, der diese Grenze immer wieder überschreiten will und nach „grossen Denkergebnissen“ sucht. Ob auch dieses Weiterfragen über die gesetzten Grenzen hinaus von Gott geschaffen ist, bleibt an dieser Stelle offen.⁶⁴² Leise angedeutet hingegen wird, dass die Suche trotz allem nicht immer ergebnislos bleiben muss, gewisse „Denkergebnisse“ im Rahmen einer nie ganz greifbaren „Weisheit“ durchaus möglich sind.

Dieser leise Hinweis auf die verbleibende Möglichkeit gelingenden Erkennens erfolgt zum einen durch die Einleitung (וְזֶה מִצְאָתִי), die V.29 selbst als solches „Denkergebnis“ (aus der in V.25 angekündigten Untersuchung) einführt; zum anderen wird sie auch durch den Zusatz „grosse“ (רַבִּים), durch den das Objekt der (ergebnislos bleibenden) Suche näher beschrieben und damit gleichzeitig enger gefasst wird, impliziert: Suchend bleibt der Mensch, wenn er „grosse“ Erkenntnisse⁶⁴³ machen will, wenn er mit seinem Denken die ihm von Gott gesetzten Grenzen überschreiten will. Die Möglichkeit von „kleinen“ Erkenntnissen wird damit mit keinem Wort in Abrede gestellt, durch die Präzisierung indirekt sogar als durchaus möglich stehen gelassen.

Die drei Verse, die zwischen V.25 und V.29 stehen, scheinen mit ihrer Frauenthematik überhaupt nicht zum übrigen Abschnitt zu passen. Allerdings deutet nicht nur der Kontext, sondern v.a. auch die gehäuft auftretenden Wörter aus dem erkenntnisdiskutierenden Wortfeld darauf, dass die Verbindungen zwischen diesen drei Versen und dem Rest des Abschnitts vielleicht doch stärker sind, als es auf den ersten Blick scheinen möchte.⁶⁴⁴

Von daher gewinnen diejenigen Interpretationen an Plausibilität, die in der Erwähnung der „Frau“ in V.26 einen weiteren Hinweis auf das Thema Erkenntnis sehen, indem sie diese entweder als „Frau Weisheit“⁶⁴⁵ oder als „Frau Torheit“⁶⁴⁶ interpretieren. Für

⁶⁴¹ Vgl. Fox, Qohelet, 243.

⁶⁴² An anderen Stellen hat man allerdings den Eindruck einer solchen Vorstellung, so in Qoh 3,10f (s.o., 2.2.3.a) und in 11,1–6 (s.o., 2.2.3.c).

⁶⁴³ Was genau unter einem „grossen Denkergebnis“ gemeint ist, wird hier nicht näher erläutert. Sicher ist aber Fox, Qohelet, 243, zuzustimmen, dass bei diesem Ausdruck weniger an die quantitative, sondern primär an die qualitative „Grösse“ gedacht ist.

⁶⁴⁴ Es kann hier nicht um eine ausführliche Diskussion von V.26–28 gehen, es sollen lediglich die erkenntnisdiskutierenden Linien aufgezeigt werden, die sich auch hier durchziehen.

⁶⁴⁵ So Krüger, Frau Weisheit, 121–130.

⁶⁴⁶ So z.B. Seow, Ecclesiastes, 271f; Riesener, Frauenfeindschaft, 193–207; Fox, Qohelet, 241.

beide Interpretationen lassen sich in anderen weisheitlichen Texten parallele Aussagen finden, sodass beide diese Deutungen denkbar wären. Allerdings sprechen im vorliegenden Kontext zwei Beobachtungen dafür, dass Qohelet die „Frau Torheit“ und nicht die „Frau Weisheit“ im Blick hat:⁶⁴⁷ Auffälligerweise nämlich begegnet in V.26a erneut das Gegensatzpaar „derjenige, der gut ist vor Gott“ (טוב לפני האלהים), und „der Missfällige“ (חוטא), das bereits in 2,26 verwendet wurde, dort zur Unterscheidung desjenigen, der von Gott Weisheit und Erkenntnis geschenkt bekommt, und desjenigen, dem diese göttlichen Gaben verwehrt bleiben.⁶⁴⁸ Will man Qohelet kein widersprüchliches Denken unterstellen, dann kann die „Frau“, die den „Missfälligen“ gefangen nimmt, eben gerade nicht die „Frau Weisheit“, sondern muss umgekehrt die „Frau Torheit“ sein. Dann schliesst V.26 auch ausgezeichnet an V.25b an, wo gerade explizit von dieser Torheit die Rede war,⁶⁴⁹ die Qohelet zu untersuchen bzw. zu erkennen gedachte. Als (erstes) Resultat aus diesem – offenbar erfolgreichen – Forschungsprojekt kann Qohelet hier in V.26 feststellen, dass die Torheit, die hier als „Frau Torheit“ stilisiert wird, bitterer ist als der Tod.

Von der „Frau“ ist das nächste Mal in V.28 die Rede, hier im Gegenüber zum „Mann“. Von dieser Frau sagt Qohelet, dass er sie nicht gefunden habe. Entweder will er sich mit dieser Äusserung vom Konzept der Personifizierung von (Weisheit und) Torheit als Frau distanzieren und andeuten, dass man bei der Suche nach Weisheit und Torheit nie auf eine Frau stossen wird,⁶⁵⁰ oder aber – und dafür spricht die Gegenüberstellung zum Mann – er spricht hier gar nicht mehr von Weisheit und Torheit, sondern gibt einen extrem frauenfeindlichen Satz wieder, nach dem man unter tausend Menschen nur einen wahren findet, dieser aber niemals eine Frau ist.⁶⁵¹ Qohelet, dem man im Blick auf seine sonstigen Äusserungen eine solche Frauenfeindlichkeit kaum anlasten kann,⁶⁵² gibt damit allerdings nicht seine eigene Meinung wieder, er bestreitet vielmehr in V.27f die Gültigkeit dieses Satzes.⁶⁵³ Nach der einleitenden Bemerkung in V.27a („dies habe ich gefunden“), folgt in V.27b.28a ja noch nicht der frauenfeindliche Satz selbst, sondern ein weiterer Zwischensatz, der V.28b explizit verneint: „Eines ums andere [prüfend] ein Denkergebnis zu finden, das ich mit Leidenschaft suchte aber nicht fand“. Was Qohelet in V.27a erkannt hat, ist die Unhaltbarkeit des in V.28b zitierten frauenfeindlichen Satzes, der sich trotz grosser Anstrengungen nicht verifizieren liess.

⁶⁴⁷ Verschiedene LXX-Handschriften haben diesen Bezug auf die „Frau Torheit“ durch ihre Übersetzung verdeutlicht, vgl. Lohfink, Frauenfeind, 261 mit Anm. 14.

⁶⁴⁸ S.o. (2.2.3.e). Auch hier sind die Begriffe kaum im moralischen Sinn gemeint, sondern verweisen darauf, dass die Entscheidung über „Weisheit“ und „Torheit“ nicht in der Hand des Menschen liegt.

⁶⁴⁹ Vgl. Riesener, Frauenfeindschaft, 206, die vermutet, dass der auffällige Artikel bei סכלות in V.25 ebenfalls ein Hinweis auf die Personifizierung der Torheit als „Frau Torheit“ ist.

⁶⁵⁰ Vgl. Krüger, Frau Weisheit, 130.

⁶⁵¹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 178; Michel, Untersuchungen, 230f.

⁶⁵² Vgl. Lohfink, Frauenfeind, 259–287; Riesener, Frauenfeindschaft, 193–207.

⁶⁵³ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 178; Murphy, Ecclesiastes, 76f; Michel, Untersuchungen, 229–231.

Offenbar haben die V.26–28 innerhalb des Abschnitts, dessen erkenntnisdiskutierenden Rahmen sie auf den ersten Blick zu sprengen scheinen, eine wichtige Funktion inne:⁶⁵⁴ Während V.26 die zweite in V.25 gestellte Frage beantwortet und deutlich macht, dass die „Torheit“ sehr wohl von der „Weisheit“ zu unterscheiden ist, bezieht sich V.27f mehr auf die erste dort gestellte Frage nach der Möglichkeit von „Denkergebnissen“ im Rahmen einer nie gänzlich verfügbaren Weisheit. Bevor Qohelet in V.28 seine Antwort auf diese Frage bzw. das Ergebnis seiner Untersuchungen als allgemeine Einsicht formuliert, verdeutlicht er diese in den beiden vorangehenden Versen durch ein Beispiel. Anhand eines frauenfeindlichen Satzes zeigt er, wie es aussieht, wenn der Mensch zu grosse „Denkergebnisse“⁶⁵⁵ machen will: Solche „Ergebnisse“ lassen sich trotz grosser Anstrengungen⁶⁵⁶ nicht bestätigen, weil sie die dem Erkennen gesetzten Grenzen überschreiten und damit jeglichen Anhalts an der Realität entbehren.

g. Das „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens – Zusammenfassung

Das „Tun Gottes“⁶⁵⁷ stellt für Qohelet eine weitere Grenze des Erkennens dar, auf die er wiederholt zu sprechen kommt. Als Erkenntnisgrenze ist dieses „Tun“ allerdings auch seinen Erkenntnisbemühungen nicht vollumfänglich zugänglich, sodass der Begriff nicht zufällig sehr in der Schwebe bleibt und sich jeder exakten Definition entzieht. Dennoch gelingt es Qohelet, in seinen Reflexionen darzulegen, wie er sich dieses göttliche „Tun“ vorstellt und inwiefern er darin eine weitere dem menschlichen Erkennen gesetzte Grenze sieht.

Mit dem Stichwort „Tun Gottes“ bezeichnet Qohelet bedeutend mehr als das ursprüngliche Schöpfungshandeln Gottes, dieses göttliche „Tun“ ist für ihn in erster Linie die das aktuelle Geschehen bestimmende Grösse.

So steht der Ausdruck in 3,11 für dasjenige göttliche Tun, das jedem Ereignis und jeder Tätigkeit eine bestimmte Zeit zuordnet und diese so in einen grösseren Zusammenhang setzt. Als weitere Beispiele für dieses göttliche Tun werden in 11,5 der Weg des Windes und das Werden des Kindes im Mutterleib genannt.

⁶⁵⁴ Die hier vorgeschlagene Interpretation von V.26–28 versteht sich als eine mögliche Leselinie, neben der andere durchaus denkbar sind.

⁶⁵⁵ Vgl. חשבון in V.27. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Interpretationen von Backhaus, *Zeit*, 240–242, und Lohfink, *הכל*-Aussage, 50–52; ders., *Frauenfeind*, 276–287, die das Gewicht allerdings beide auf die besondere *Methode* der Erkenntnisfindung („Induktion“) legen, die von Qohelet kritisiert werde. Damit überstrapazieren sie aber m.E. den Begriff חשבון und schränken Qohelets generelle Kritik vorschnell auf eine bestimmte Methode der Erkenntnisfindung ein. Gegen eine solche Interpretation spricht insbesondere auch, dass Qohelet in seinen Argumentationen selbst des Öfteren auf die induktive Methode zurückgreift, s.u. (2.3.4.b).

⁶⁵⁶ Nicht zufällig ist hier von der „Leidenschaft“ (נפש) die Rede.

⁶⁵⁷ Zu den hebräischen Ausdrücken s.o. (Anm. 456).

Obwohl das „Tun Gottes“ als bestimmende Grösse hinter jeglichem „Tun unter der Sonne“ wirksam ist, bleibt das menschliche Tun dennoch vom göttlichen unterschieden, denkt sich Qohelet die Welt nicht determiniert, sondern mit Handlungsspielräumen, in denen Entscheidungen möglich und Aufforderungen zu bestimmten Verhaltensweisen daher sinnvoll sind.⁶⁵⁸

Wenn Qohelet dieses „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens benennt, dann sind es im Grunde zwei verschiedene Gedanken, die er hier mit ein und demselben Stichwort auszudrücken versucht:

(1) Bereits im ersten Kapitel des Buchs findet sich der Gedanke, dass Gott selbst es ist, der dem menschlichen Erkennen Grenzen setzt. Ausgehend von Erfahrungen scheiternder Erkenntnisbemühungen, von Versuchen um Erkenntnis, die „Beschäftigung“ (עֲנִיָּה)⁶⁵⁹ bleiben, ohne das angestrebte Ziel zu erreichen, kommt Qohelet zur Einsicht, dass dieses Scheitern nicht auf fehlende menschliche Anstrengung zurückzuführen ist; seine Reflexionen führen ihn zum Schluss, dass sowohl das Gelingen als eben auch das Scheitern menschlicher Erkenntnisversuche letztlich nicht in des Menschen, sondern in Gottes Hand sind. Während diese Unverfügbarkeit vom „König“ in 1,12–18 und 2,22–26 nicht akzeptiert werden kann und ihn in beiden Fällen zu sehr negativen Urteilen bewegt, wird dieselbe Erfahrung des an Grenzen stossenden menschlichen Erkenntnisstrebens in 7,23–29 positiv gewertet und mit dem Stichwort „recht“ als schöpfungsgemäss bezeichnet. Bei all diesen drei Stellen steht der Gedanke, dass Gott selbst das menschliche Erkennen begrenzt, zwar im Hintergrund und wird durch verbale Umschreibungen auch mehr oder weniger deutlich angedeutet, explizit bringt ihn Qohelet aber erst in 8,16f zur Sprache, indem er hier das Scheitern menschlicher Erkenntnisversuche ausdrücklich als „Tun Gottes“ bezeichnet.

(2) Neben diesem sehr ausführlich diskutierten Gedanken, dass das „Tun Gottes“ Grenze des Erkennens ist, indem es als *Ursache* der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit das Scheitern gewisser Erkenntnisbemühungen bewirkt, findet sich bei Qohelet noch ein zweiter Gedanke, der das „Tun Gottes“ als *Objekt* der Erkenntnis als Grenze des Erkennens thematisiert. Deutlich kommt dieser Gedanke in 3,10f zum Ausdruck, wo das „Tun Gottes“ als Objekt menschlicher Erkenntnisbemühungen genannt wird, als Objekt, das der Mensch zu erkennen versucht, das sein Fassungsvermögen aber bei weitem übersteigt und insofern eine Grenze des Erkennens bildet. In 11,1–6, der letzten Passage, in der vom „Tun Gottes“ die Rede ist, unternimmt Qohelet den bereits in 3,10f leise angedeuteten Versuch, diese beiden Gedanken miteinander zu verbinden, indem hier Beispiele für das göttliche Tun als Beispiele für dem menschlichen Erkennen entzogene

⁶⁵⁸ S.o. (2.2.3.a).

⁶⁵⁹ Zur erkenntnisdiskutierenden Konnotation des Begriffs עֲנִיָּה s.o. (2.2.3.b).

Bereiche (der Weg des Windes, das Werden des Kindes) verwendet werden, das „Tun Gottes“ damit gleichzeitig Objekt und Ursache nicht gelingender menschlicher Erkenntnisversuche ist. Auch hier bewegt sich Qohelet mit seinen Reflexionen selbst hart an der von ihm beschriebenen Grenze, die es dem menschlichen Erkennen verwehrt, das „Tun Gottes“ jemals ganz zu fassen.

Trotz dieser wiederholten Hinweise auf die Grenzen menschlichen Erkennens bemüht sich Qohelet auf der anderen Seite auch, seine Position von derjenigen eines generellen Skeptizismus abzugrenzen und darzulegen, dass menschliches Erkennen innerhalb der ihm gesteckten Grenzen durchaus gelingen kann.

So etwa, wenn er in 2,22–26 nicht nur das Scheitern, sondern explizit auch das Gelingen von Erkenntnis auf Gott selbst zurückführt und damit bereits am Anfang seines Buchs auf die Möglichkeit erfolgreicher Erkenntnisbemühungen hinweist.⁶⁶⁰ Auch die Formulierung „von Anfang bis Ende“, mit der er in 3,11 das Missverständnis einer Totalnegation jeglichen menschlichen Erkennens abzuwehren versucht, weist in diese Richtung, wird doch durch sie das „Tun Gottes“ lediglich in seiner Gesamtheit als für den Menschen nicht erkennbar beschrieben.

Qohelet macht auch selbst immer wieder Aussagen, die alles andere als skeptisch sind, gerade dann, wenn er das Scheitern menschlicher Erkenntnisbemühungen mit dem „Tun Gottes“ in Verbindung bringt.⁶⁶¹

Mit dem Gedanken des „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens versucht Qohelet, die Spannung zwischen Streben nach Erkenntnis und Scheitern dieser Erkenntnisbemühungen theologisch zu deuten. Obwohl er diesen theologischen Gedankengang an keiner Stelle systematisch darlegt, sondern lediglich in mehreren Anläufen von verschiedenen Seiten zu beleuchten versucht, zeigen seine Reflexionen doch deutlich, dass er sowohl das Streben nach als auch das Scheitern von Erkenntnis als von Gott gegeben und die daraus resultierende Spannung damit als anthropologische Grundgegebenheit erachtet.⁶⁶²

2.3 Die Quellen der Erkenntnis – Qohelets „empirische“ Seite

Kaum zufällig kamen in den oben besprochenen erkenntnisdiskutierenden Reflexionen Qohelets hauptsächlich die *Grenzen* des Erkennens zur Sprache. An diesen Grenzen, an den Erfahrungen der immer wieder auch

⁶⁶⁰ Vgl. ähnlich auch in Qoh 7,23–29 (s.o., 2.2.3.f).

⁶⁶¹ Vgl. treffend Klopfenstein, Skepsis, 106: „Der eben skizzierte ma‘asē ’a’elohīm ist Grund, aber als unbestrittener Glaubenssatz zugleich Grenze der Skepsis Qohelets.“

⁶⁶² Am deutlichsten kommt dieser Gedanke in Qoh 3,10f (s.o., 2.2.3.a) und in 11,1–6 (s.o., 2.2.3.c) zum Ausdruck.

scheiternden menschlichen Erkenntnisbemühungen, wird ja zuerst und am deutlichsten sichtbar, dass menschliches Erkennen etwas ist, das der Reflexion bedarf. Dass diese Reflexion dann auch bei den Erkenntnisgrenzen ihren Ausgang nimmt, ist von daher durchaus sinnvoll und wenig erstaunlich.

In einigen seiner erkenntnisdiskutierenden Reflexionen kommt Qohelet im Zuge seines Nachdenkens über die Grenzen des Erkennens trotzdem auch auf die *Quellen* der Erkenntnis zu sprechen, etwa wenn er in 2,26 in der Rolle des „Königs“ Gott als denjenigen nennt, der Erkenntnis nicht nur verweigern, sondern auch geben kann.⁶⁶³ Solche Gedanken über die Ermöglichung von Erkenntnis bleiben allerdings überall im Buch ein Randthema, werden an keiner Stelle zum zentralen Gegenstand der Reflexion.

Trotz dieses weit geringeren Interesses Qohelets am Thema der Quellen der Erkenntnis, trotz seiner Konzentration auf die Grenzen menschlicher Erkenntnisbemühungen, gibt er in seinem Buch doch auch einige Hinweise auf seine Vorstellungen über die Ermöglichung bzw. das Zustandekommen von Erkenntnis. Da auch diese nochmals auf andere Weise seinen problembewussten Umgang mit dem Phänomen Erkenntnis verdeutlichen, soll nach der Analyse seiner expliziten Aussagen über die Erkenntnisgrenzen hier daher auch diesen Hinweisen nachgespürt werden.

Im Folgenden sollen zunächst einige methodologische Vorüberlegungen getroffen werden (2.3.1), um Wege aufzuzeigen, wie solche Vorstellungen über die Quellen der Erkenntnis greifbar gemacht werden können (2.3.2–2.3.6). Auch hier sei für eine abschliessende Gesamtzusammenfassung wieder auf das Schlusskapitel dieses zweiten Hauptteils (2.4) verwiesen.

2.3.1 Methodologische Vorüberlegungen

Ersten Aufschluss über Qohelets Vorstellungen über die Quellen der Erkenntnis geben bereits die drei von ihm immer wieder thematisierten Grenzen des Erkennens: Sie alle benennen Bereiche, die der Erfahrung nicht zugänglich sind und der empirischen Erforschung entzogen bleiben. Indirekt zeigt diese Gemeinsamkeit der von Qohelet thematisierten Grenzen, dass Erfahrung für ihn offenbar ganz wesentlich zum Erkennen gehört, Erkenntnis nach seiner Vorstellung in hohem Masse von ihr abhängig ist.

Um die Rolle dieser Erfahrung und allfälliger anderer Erkenntnisquellen im Denken Qohelets genauer bestimmen zu können, sind weitere Untersuchungen notwendig. Da sich seine expliziten Reflexionen *über* das Erkennen stets um die Erkenntnisgrenzen drehen, die Quellen des Erkennens dabei aber kaum je berühren, ist man auf andere, implizitere Hinweise auf seine

⁶⁶³ S.o. (2.2.3.e).

Vorstellungen angewiesen.⁶⁶⁴ Hier sind v.a. seine eigenen *Argumentationen* hilfreich, weil sie einen guten Einblick in seine Vorstellungen über die Erkenntnisgewinnung geben.

Nur schon die Tatsache, *dass* er seine Einsichten, anders als es in anderen Weisheitschriften geschieht, nicht einfach unkommentiert weitergibt, sondern argumentativ herleitet, ist vielsagend (2.3.2). Sodann sind es natürlich v.a. diese argumentativen Herleitungen selbst, die Art, *wie* Qohelet seine Erkenntnisse zu begründen sucht bzw. seine eigenen Wege zu neuen Erkenntnissen darstellt, die Einblick in seine Vorstellungen über die Quellen der Erkenntnis geben (2.3.3 und 2.3.4).

Neben den Argumentationen lassen sich weiter auch aus Qohelets *Wortgebrauch* Schlüsse auf seine Vorstellungen über das menschliche Erkennen ziehen (2.3.5).

Im Einleitungsteil dieser Untersuchung wurde festgehalten, dass bei der Erfahrung bzw. der (die Erfahrung konstituierenden) Wahrnehmung über den sinnlichen Pol hinaus auch eine geistige Komponente eine Rolle spielt, dass die Sinneseindrücke in ihr immer bereits in eine erste Ordnung gebraucht sind, die selbst nicht aus der Sinnlichkeit stammt.⁶⁶⁵ Um die Vorstellungen Qohelets bezüglich Erkenntnisquellen noch genauer fassen zu können, ist daher auch nach diesen *Vorgaben* zu fragen, welche seine Wahrnehmung leiten und prägen, bzw. danach, ob diese Prägung nicht manchmal so dominant wird, dass sie die Rolle einer zweiten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisquelle einnimmt (2.3.6).

Der Überblick über die verschiedenen Möglichkeiten einer Annäherung an Qohelets Vorstellungen über die Quellen der Erkenntnis zeigt, dass sich das methodische Vorgehen hier von demjenigen in den vorangegangenen Kapiteln unterscheidet, da nicht einfach explizite Aussagen analysiert werden können, sondern implizite Hinweise ausgewertet werden müssen.⁶⁶⁶ Obwohl sich diese Vorstellungen anders als diejenigen über die Erkenntnisgrenzen kaum in expliziten Reflexionen niederschlagen, zeugt dennoch auch Qohelets Umgang mit der Frage nach den Quellen der Erkenntnis von einem Problembewusstsein, das etwa in der älteren Weisheit so nicht zu beobachten ist.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ Zu dieser Unterscheidung von expliziten und impliziten Hinweisen auf ein Problembewusstsein s.o. (1.3.2.b).

⁶⁶⁵ S.o. (1.2.3).

⁶⁶⁶ Zu den verschiedenen methodischen Herangehensweisen vgl. auch den Überblick über die Forschungsgeschichte und die daraus gezogenen methodologischen Konsequenzen, s.o. (2.1.3 und 2.1.4).

⁶⁶⁷ Während die Argumentationen damit in einem weiteren Sinn durchaus auch zu den erkenntnisdiskutierenden Passagen des Buchs zu zählen sind, gehört der Wortgebrauch ganz eindeutig nicht dazu, weil er von keinem Problembewusstsein zeugt, sondern lediglich auf indirekte Art etwas über die Vorstellungen Qohelets verrät.

2.3.2 Das „Dass“ der Argumentationen

Vergleicht man Qoh mit Prov, dann ist die Art der Erkenntnisweitergabe einer der zuerst ins Auge springenden Hauptunterschiede: Während in Prov die einzelnen Weisheitssprüche beinahe ausnahmslos *unbegründet* tradiert werden, sind sie in Qoh sehr häufig mit einer argumentativen Herleitung versehen; während im einen Buch die Weitergabe der Erkenntnisse allein diesen genügend Gewicht zu geben scheint, gehört es im anderen Buch offenbar ganz wesentlich dazu, diese Einsichten mittels weiterer Argumente plausibel zu machen.

Wenn Weisheitssprüche wie in Prov ohne weitere Argumentationen weitergegeben werden, dann liegt das daran, dass ihre Tradenten solche stützenden Begründungen nicht für notwendig erachteten: Entweder betrachteten sie die Weisheitssprüche als selbstevident, das in ihnen weitergegebene Wissen als selbstredend und keiner weiteren Absicherung bedürftig, oder aber sie sahen im Prozess der Weitergabe, im Vorgang der Tradierung, eine ausreichende Legitimation.⁶⁶⁸ Wer wie die ältere Weisheit in der Tradition eine der wichtigsten Quellen der Erkenntnis sieht,⁶⁶⁹ für den ist der Prozess der Weitergabe dieser Tradition Begründung genug und weitere Argumente erübrigen sich für ihn.

Wenn demgegenüber in Qoh neben den eigentlichen Erkenntnissen auch zahlreiche Argumentationen mitüberliefert werden, die deren Herleitung bzw. Abstützung dienen, dann ist darin mehr als ein blosses Stilmittel zu sehen, sondern ein Hinweis auf ein gegenüber Prov verändertes Verständnis von Erkenntnisgewinnung. Wer seine Einsichten wie Qohhelet nicht einfach kommentarlos überliefert, sondern gleichzeitig auch offenlegt, *wie* er zu ihnen gekommen ist bzw. *warum* diese ihre Gültigkeit haben, der zeigt dadurch, dass er weder die Sprüche noch den Prozess der Traditionsweitergabe als selbstevident betrachtet. Wer versucht, die von ihm weitergegebenen Erkenntnisse mittels Argumentationen abzustützen und diese so für andere nachvollziehbar zu machen, der gibt damit zu erkennen, dass sich für ihn die Frage nach den Quellen der Erkenntnis nicht erübrigt und dass er bereit ist, sich dieser Frage zu stellen.

Die überlieferten Erkenntnisse selbst werden durch solche Argumentationen einerseits gestützt, indem sie durch sie begründet und in ihrer Plausibilität gestärkt werden. Andererseits zeigt das Vorhandensein solcher Argumentationen aber auch, dass die Erkenntnisse selbst eben nicht unhinterfragbar bzw. selbstevident sind, sondern solcher argumentativer Stützungen bedürfen; damit eröffnen diese Argumentationen gleichzeitig

⁶⁶⁸ Denkbar wäre auch, dass der Sitz im Leben der Sprüche – etwa deren Verwendung im Unterricht – eine argumentative Herleitung überflüssig machte.

⁶⁶⁹ S.o. (1.2.2.b).

auch die Möglichkeit zur Diskussion und machen die Erkenntnisse selbst hinterfrag- und damit angreifbar.

2.3.3 Die Rolle des „Ich“

In dieselbe Richtung wie das Vorhandensein von Argumentationen weist auch die im ganzen Buch dominant hervortretende Ich-Rede, die wohl zu Recht als das „hervorstechendste Kennzeichen des Stils Qohelets“ bezeichnet wurde.⁶⁷⁰ Ganz anders als etwa in Prov begegnen in Qoh neben Passagen, die in der neutralen 3.Sg. über Dinge berichten, durchgängig Passagen, in denen solche Berichte in der 1.Sg. dargeboten werden.⁶⁷¹ Verstärkt wird die Intensität dieser Ich-Rede noch dadurch, dass 29-mal die Verbform durch ein vor- oder nachgestelltes **אני** betont wird.⁶⁷² Insgesamt ergibt sich so der Eindruck, dass mit diesem „Ich“ mehr als eine zufällige Stileigenheit Qohelets, sondern ein auch inhaltlich zu interpretierendes Element vorliegt. Für die Beurteilung dieses Phänomens in Qoh ist es bedeutsam, dass sich solche Ich-Aussagen auch am Anfang des Buchs, in der sog. „Königstravestie“, finden, in dem Teil also, in dem Qohelet nicht als Qohelet, sondern als „König“ spricht und argumentiert.⁶⁷³ Offenbar sind die Ich-Aussagen zumindest in diesen Passagen des Buchs nicht als autobiographischer Selbstbericht zu lesen,⁶⁷⁴ sondern haben eine andere Funktion zu erfüllen. Worin diese Funktion besteht, darauf weisen u.a. die Verben, die in solchen Ich-Aussagen begegnen: In einer überwiegenden Mehrzahl der Fälle handelt es sich dabei nämlich um Verben, die in Verbindung mit dem Vorgang der Erkenntnisgewinnung stehen.⁶⁷⁵

Von den 81 Aussagen in der 1.Sg. sind gut ein Viertel (21) mit dem Verb **ראה** gebildet.⁶⁷⁶ Ob das Gewicht an den einzelnen Stelle dabei mehr auf der Wahrnehmung bzw. Beobachtung oder mehr auf den aus solchen Beobachtungen gemachten Einsichten

⁶⁷⁰ Loretz, Darbietungsform, 55. Vgl. zu diesem „Ich“ in Qoh auch Müller, Wirklichkeit, 125–144; Seow, Autobiography, 275–287; Höffken, EGO, 121–134.

⁶⁷¹ Eine Ausnahme bilden die letzten beiden Kapitel, in denen sich keine Ich-Reden finden. Von den Verbformen in Qoh sind 81 in der 1.Sg. und 266 in der 3.Sg. gebildet. Während hier das Verhältnis damit beinahe 1:3 ist, ist dasselbe Verhältnis in Prov lediglich 1:10. Noch grösser als in Qoh ist der Anteil der Ich-Rede in Hi (beinahe 1:2), was hier durch die Dialogform zu erklären ist.

⁶⁷² Vgl. Schoors, Preacher, 160f, der darin allerdings keine Betonung sehen will.

⁶⁷³ Vgl. Höffken, EGO, 125.

⁶⁷⁴ Vgl. auch Loretz, Darbietungsform, 46–59, der der kritischen Rolle dieses „Ich“ allerdings zu wenig Gewicht beimisst. Von Rad, Weisheit, 56, spricht (allgemein im Blick auf die Ich-Rede in weisheitlichen Schriften) von einer „autobiographische[n] Stilisierung“.

⁶⁷⁵ Vgl. Rose, Rien de nouveau, 34–39; Muraoka, Words, 48f.

⁶⁷⁶ Qoh 1,14; 2,3.13.24; 3,10.16.22; 4,1.4.7.15; 5,12.17; 6,1; 7,15; 8,9.10.17; 9,13; 10,5.7.

liegt – in allen Fällen bezeichnet ראה eine Tätigkeit, die ganz elementar zum Prozess der Erkenntnisfindung gehört.⁶⁷⁷ Überdurchschnittlich häufig begegnen auch die beiden Verben „reden“ (דבר pi.) und „sagen“ (אמר) in der 1.Sg. (11), und zwar meistens in einer Wendung, die dieses „Gespräch“ durch die Erwähnung des „Herzen“ (לב) als Reflexion Qohelets kennzeichnet.⁶⁷⁸ Wiederholt in der Form der 1.Sg. trifft man auch auf die Verben „weise sein/werden“ (חכם, 4),⁶⁷⁹ „finden/erkennen“ (מצא, 5),⁶⁸⁰ „den Verstand richten auf ...“ (נתן אל/את לב) ⁶⁸¹ und „erkennen“ (ידע, 4).⁶⁸² Neben diesen Verben in der 1.Sg., die als eigentliche Erkenntnisverben zu bezeichnen sind, gibt es weitere, bei denen erst der Kontext klar macht, dass auch sie im Zusammenhang mit dem Prozess der Erkenntnisfindung zu sehen sind. Hier sind v.a. die Ausdrücke zu nennen, in denen von einem „wenden“ die Rede ist (פנה, סבב, שוב).⁶⁸³

Lediglich ein Viertel aller Verben in der 1.Sg. bezeichnen Tätigkeiten, die in keiner direkten Beziehung zu diesem Erkenntnisprozess stehen,⁶⁸⁴ alle anderen Ich-Aussagen in Qoh sind damit aufs engste verbunden.⁶⁸⁵

Diese statistischen Beobachtungen zu den in der 1.Sg. ausgesagten Verben ermöglichen es nun, die Rolle dieses „Ich“ näher zu bestimmen: Mit dem betonten und unermüdlich wiederholten Rekurs auf das „Ich“ demonstriert Qohelet, dass für ihn die alleinige Weitergabe von Erkenntnissen nicht ausreicht, dass für ihn darüber hinaus auch die Angabe wichtig ist, *wer* zu diesen Erkenntnissen gekommen ist und *auf welche Weise* sie gewonnen wurden. Bereits die zahlreichen Argumentationen, mit denen die Erkenntnisse in Qoh abgestützt und plausibel gemacht werden, deuten ja darauf hin, dass der Rekurs auf die Tradition von Qohelet offenbar als zu wenig tragfähig erachtet wird.⁶⁸⁶ Das so dominant hervortretende „Ich“ nun zeigt, dass es das Individuum,⁶⁸⁷ die dabei verwendeten Verbformen, dass es die individuelle Erfahrung bzw. Reflexion ist, die Qohelet dieser Tradition entgegenzusetzen versucht.

Durch diesen Rekurs auf die Erfahrung des je Einzelnen geschieht ein Dreifaches: (1.) Zunächst übt Qohelet damit massive *Kritik* am weisheitlichen Erkenntnisverständnis, wie es etwa in den älteren Teilen von Prov begeg-

⁶⁷⁷ Allgemein zum Gebrauch von ראה in Qoh s.u. (2.3.5.a).

⁶⁷⁸ Qoh 1,16; 2,1.2.15(2); 3,17.18; 6,3; 7,23; 8,14; 9,16.

⁶⁷⁹ Qoh 2,9.15.19; 7,23. In diese Gruppe gehören auch die Verben, bei denen חכמה als Objekt erscheint: גדל hi. und יסף hi. in 1,6 und נסה pi. in 7,23.

⁶⁸⁰ Qoh 7,27.28 (3).29.

⁶⁸¹ Qoh 1,13.17; 8,16; 9,1

⁶⁸² Qoh 1,17; 2,14; 3,12.14.

⁶⁸³ Qoh 2,11.12.20; 4,1.7; 7,25; 9,11.

⁶⁸⁴ Qoh 1,12; 2,4–11(13).17.18(2).19.20; 8,15. Mit Ausnahme von 8,15 handelt es sich dabei alles um Stellen aus der „Königstravestie“.

⁶⁸⁵ Insgesamt finden sich 61 Ich-Aussagen mit Erkenntnisverben gegenüber 20 Ich-Aussagen, die mit dem Prozess der Erkenntnisfindung nichts zu tun haben.

⁶⁸⁶ S.o. (2.3.2).

⁶⁸⁷ Vgl. Bohlen, Kohelet, 255f; ders., Kritische Individualität, 32–34.

net:⁶⁸⁸ Nicht mehr die Tradition garantiert die Verlässlichkeit der überlieferten Erkenntnisse, der je Einzelne wird zur Instanz, die diese Verlässlichkeit kritisch prüft. (2.) Wenn Qohelet an die Stelle der überlieferten Tradition das individuelle „Ich“ setzt, dann macht er mit der „Erfahrung“ allerdings nicht ein der traditionellen Weisheit völlig fremdes Element stark, sondern etwas, das in dieser ebenfalls eine wichtige Rolle spielte;⁶⁸⁹ etwas allerdings auch, das im Zuge des Traditionsprozesses eben nicht nur verdichtet, sondern mancherorts auch gänzlich erstarrt ist. Im Grunde ist es ein *urweisheitliches Anliegen*, das Qohelet mit seinem Beharren auf die Erfahrung vertritt und durch dieses Beharren erneut als bedeutsam herausstellt. (3.) Indem Qohelet die einzelnen Erkenntnisse nicht mehr durch die Tradition, sondern durch die unmittelbare Erfahrung des je Einzelnen zu stützen versucht, befreit er sie zwar einerseits aus der Erstarrung, die sich im Laufe des Traditionsprozesses einstellen konnte, beraubt sie dadurch aber auch ihres Charakters des Unhinterfragbaren. Indem diese Erkenntnisse nicht mehr als Traditionswissen ausgegeben, sondern dezidiert auf die Erfahrung Einzelner zurückgeführt werden, *verlieren sie den Anschein des Allgemeingültigen* und werden als Erkenntnisse (nur) Einzelner diskutier- und anfechtbar – ein Grund mehr, den stützenden Argumentationen grosses Gewicht beizumessen.

2.3.4 Die verschiedenen Argumentationsmuster

Wenn Qohelet seine konkreten Einsichten anders als die traditionelle Weisheit nicht nur weitergibt, sondern darüber hinaus mittels Argumentationen zu stützen versucht, dann verfolgt er damit gleichzeitig ein programmatisches und ein pragmatisches Anliegen: *Programmatisch* kann er mit diesen Argumentationen demonstrieren, dass die Weitergabe der einzelnen Erkenntnisse allein diese noch nicht ausreichend begründet, dass die Tradition nicht das Vertrauen verdient, das ihr die ältere Weisheit entgegengebracht hat. Er macht damit schon rein formal unmissverständlich klar, dass neben der Frage nach dem Inhalt einzelner Erkenntnisse auch die Frage nach dem Weg zu diesen Erkenntnissen bedeutsam ist und der Aufmerksamkeit bedarf.⁶⁹⁰ Auf einer *pragmatischen* Ebene dienen diese Argumentationen aber auch dazu, die durch diese Kritik an der Tradition entstandene Lücke zu schliessen und die Plausibilität einzelnen Einsichten zu erweisen. Dieses pragmatische Anliegen verfolgt Qohelet hauptsächlich dadurch, dass er angibt, wie man zu einzelnen Erkenntnissen kommen

⁶⁸⁸ Vgl. Bohlen, Individualität, 33f; Höffken, EGO, 124–127; Klopfenstein, Skepsis, 103f.

⁶⁸⁹ S.o. (1.2.2.b).

⁶⁹⁰ S.o. (2.3.2).

kann, dadurch also, dass er den Weg zu diesen Erkenntnissen offen legt und damit für alle nachvollziehbar macht.

Für die Frage nach Qohelets Vorstellungen über die Quellen der Erkenntnis sind solche Argumentationen damit äusserst aufschlussreich, legt Qohelet in ihnen doch explizit dar, auf welche Weise man seiner Meinung nach neue Erkenntnisse gewinnen kann.⁶⁹¹

Eine vollständige Theorie über die Erkenntnisgewinnung lässt sich aus diesen Argumentationen aber nicht rekonstruieren, denn viele von ihnen bleiben knapp und begnügen sich mit einigen Andeutungen. Fast hat man den Eindruck, dass es Qohelet mehr um das oben geschilderte programmatische und weniger um das pragmatische Ziel geht, dass sein Hauptanliegen nicht darin besteht, eine wirklich lückenlose Herleitung zu liefern – nicht umsonst bleiben ja manche seiner Einsichten auch gänzlich unbegründet –, sondern darin, mit seinen Argumentationen ein Zeichen zu setzen, zu demonstrieren, dass man sich von der Frage nach dem Woher des Wissens nicht dispensieren darf.⁶⁹²

⁶⁹¹ Vgl. Fox, Epistemology, 141.

⁶⁹² Diese sich mit Andeutungen begnügenden Argumentationen Qohelets sperren sich gegen die in der Sekundärliteratur verschiedentlich vorgebrachten Versuche, diese Argumentationen auf *ein* einheitliches System zu bringen. Zu erwähnen sind hier insbesondere zwei Ansätze: Rose, Rien de nouveau, 34–39, rekonstruiert einen Drei-Schritt, in dem sich Qohelets Argumentation vollziehe: Beobachten (ראו), Reflektieren (נתן לב), Urteilen (ידע). Diese Rekonstruktion übersieht die Vielfalt der Bedeutungen, die ראו in Qoh haben kann (s.u., 2.3.5.a). Zudem – und das ist wohl ihre grösster Schwachpunkt – lässt sie sich nur nach umfangreichen literarkritischen Eingriffen bzw. einer komplizierten redaktionsgeschichtlichen Schichtung am Text selbst zeigen. Überzeugender ist demgegenüber die Analyse von Schubert, Selbstbetrachtungen, 23–34 (vgl. auch Schubert, Schöpfungstheologie, 110–113): Er findet in den Argumentationen Qohelets (in seinen „Selbstbetrachtungen“) die folgenden vier Elemente: Einleitung, Situationsschilderung, Beurteilung dieser Situation, allgemeine Konsequenz (ebd., 27–29) und unterscheidet weiter zwischen allgemeiner und individueller Aussageintention (ebd., 31). Die vier Elemente der Systematisierung Schuberts sind in den Argumentationen Qohelets tatsächlich immer wieder zu finden, allerdings zeigen bereits die von Schubert selbst angeführten Beispiele, dass das Grundmuster nur in den seltensten Fällen in der von ihm rekonstruierten Reinform vorliegt und die meisten Argumentationen sehr individuelle Formen aufweisen. Die Schwierigkeiten dieser Versuche lassen es sinnvoller erscheinen, Qohelets Argumentation nicht auf *ein* System bringen zu wollen, sondern *mehrere* verschiedene Argumentationstypen zu unterscheiden. Je nach Gesichtspunkt können sich dabei verschiedene Einteilungen ergeben. Als Beispiele einer solchen Argumentationsanalyse sei Ellermeier, Qohelet, 53–93, genannt, der zwischen „einheitlich kritischer Reflexion“, „kritisch gebrochener Reflexion“ und „kritisch umgekehrt gebrochener Reflexion“ unterscheidet. Einen anderen Versuch unternimmt etwa Loader, Structures, 18–28, der 13 Gattungen unterscheidet. Die hier vorgenommene Unterscheidung von drei unterschiedlichen Argumentationsmustern versteht sich als eine Möglichkeit der Einteilung neben anderen; sie ist in erster Linie an der

Es ist hier nicht der Ort, eine vollständige Argumentationsanalyse des gesamten Buchs zu liefern; es kann im Folgenden nur darum gehen, auf diejenigen Elemente dieser Argumentationen zu weisen, die für die Frage nach Qohelets Vorstellungen über die Quellen der Erkenntnis bedeutsam sind, und danach zu fragen, wie sie zu beurteilen sind.

Das neben dem „Ich“⁶⁹³ augenfälligste Merkmal der Argumentationen Qohelets ist die hohe Bedeutung, die er der *Beobachtung* beimisst. Das Verb „sehen“ (ראה) ⁶⁹⁴ begegnet überdurchschnittlich häufig, Beobachtungen bilden in vielen Fällen den Ausgangspunkt für weitere Reflexionen.⁶⁹⁵ Um eine vorschnelle Klassifizierung von Qohelets Position – etwa als „Empirismus“⁶⁹⁶ – zu vermeiden, gilt es, die Argumentationen sorgfältig daraufhin zu untersuchen, welche Funktion die Beobachtungen in ihnen übernehmen und in welchem Verhältnis sie zu den Reflexionen stehen.⁶⁹⁷ Drei Grundtypen können dabei unterschieden werden: die „Beobachtung mit freier Reflexion“ (a.), die „Induktion“ (b.) und die „Falsifikation“ (c.).

a. Beobachtung mit freier Reflexion (Bsp. Qoh 4,1–3)

In den meisten Argumentationen Qohelets stehen Beobachtung und sich daran anschließende Reflexion lediglich in einem lockeren Verhältnis; die sich aus der Reflexion ergebende Einsicht scheint von der berichteten Erfahrung zwar angeregt zu sein, geht aber weit über sie hinaus und kann von ihr allenfalls illustriert, niemals aber stringent begründet werden. Als Beispiel für eine solche Art des Verhältnisses von Beobachtung und Reflexion sei 4,1–3 etwas näher betrachtet:

- (1a) Und ich wandte mich um (ושבתי אני) und beobachtete (וארא) ⁶⁹⁸ all die Unterdrückungen ⁶⁹⁹ (את-כל-העשקים), die unter der Sonnte (תחת השמש) getan werden.
- (1b) Und siehe (והנה): Die Tränen der Unterdrückten (העשקים) – sie aber haben keinen, der <sie> tröstet (מנחם). Und aus der Hand ihrer Unterdrücker (עשקיהם) <kommt> Gewalt – sie aber haben keinen, der <sie> tröstet (ואין להם מנחם).

Frage nach der Funktion der Beobachtung im Rahmen der Gesamtargumentation orientiert.

⁶⁹³ Zur Rolle des „Ich“ s.o. (2.3.3)

⁶⁹⁴ Zu ראה bei Qohelet s.u. (2.3.5.a).

⁶⁹⁵ Die gemachten Beobachtungen müssen interpretiert bzw. reflektiert werden, s.o. (1.2.3). Vgl. auch Fox, Epistemology, 142.

⁶⁹⁶ Zur Problematik solcher Klassifizierungen s.o. (2.1.4).

⁶⁹⁷ Vgl. Ellermeier, Qohelet, 88f.

⁶⁹⁸ Eine der wenigen wayyiqtol-Formen in Qoh (vgl. noch 1,17; 4,7).

⁶⁹⁹ העשקים muss in dieser ersten Vershälfte als Abstraktum („die Unterdrückungen“) (das zeigt das Partizip נעשים), in der zweiten Vershälfte hingegen als Partizip passiv („die Unterdrückten“) verstanden werden, vgl. Ehrlich, Randglossen, 68f.

- (2a) Und ich pries die Toten, die längst gestorben sind,
- (2b) mehr als die Lebenden, die noch leben.
- (3a) Besser aber als sie beide (וְטוֹב מִשְׁנֵיהֶם) <hat es>, wer noch nicht war,⁷⁰⁰
- (3b) wer das böse Tun <noch> nicht gesehen hat (לֹא-רָאָה), das unter der Sonne (תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ) getan wird.

Das Verb „sich wenden“, mit dem Qohelet in *V.1a* eine neue Argumentationseinheit⁷⁰¹ eröffnet, markiert eine Änderung der Blickrichtung⁷⁰² – vorher war von der Freude des Menschen die Rede, hier geht es um Missstände –, zeigt darüber hinaus aber auch, dass die folgenden Beobachtungen Qohelets nicht zufällig, sondern als zielgerichtete Untersuchung zu verstehen sind. Das Verb רָאָה, mit dem es nach der einleitenden Wendung weitergeht, ist dementsprechend wohl im Sinne von „beobachten/untersuchen“ zu verstehen. Als Objekt dieser Untersuchung nennt Qohelet „die Unterdrückungen“. Der Relativsatz „die unter der Sonne getan werden“, beschränkt den Untersuchungsbereich auf die irdische Welt.⁷⁰³ Auch das „all“ (כָּל) deutet nochmals darauf, dass Qohelet hier nicht von zufälligen Beobachtungen spricht, sondern von einer gezielten Untersuchung berichtet. Allerdings will er mit dem Stichwort „all“ sicherlich auch nicht behaupten, wirklich jede Unterdrückung, die auf der Erde geschieht, beobachten zu wollen, sondern lediglich betonen, dass es sich um eine breit angelegte Untersuchung handelt.⁷⁰⁴

Das Resultat aus dieser empirischen Untersuchung leitet Qohelet in *V.1b* mit dem Ausruf „und siehe“ ein, mit dem er die Aufmerksamkeit auf das Folgende lenkt.⁷⁰⁵ Bei seiner Betrachtung von „Unterdrückungen“ ist ihm offenbar etwas besonders deutlich ins Auge gesprungen: „Sie haben keinen, der sie tröstet“.

Die wörtliche Wiederholung dieses Satzes zeigt, dass es die mangelnde Solidarität mit den Ausgebeuteten der Gesellschaft ist,⁷⁰⁶ die Qohelet als das Hauptübel der Unterdrückung, als Hauptresultat seiner Untersuchung, erkannt hat. Während die in der ersten Vershälfte genannten „Unterdrückungen“ von Qohelet offenbar als etwas Gege-

⁷⁰⁰ Bei dieser Übersetzung macht das אַף einige Schwierigkeiten, vgl. dazu und zu anderen Übersetzungsmöglichkeiten Schoors, Preacher, 191f; Whitley, Koheleth, 42.

⁷⁰¹ Zur Abgrenzung dieses Abschnitts vgl. etwa Krüger, Kohelet, 185f; Backhaus, Zeit, 160f.

⁷⁰² Vgl. Michel, Untersuchungen, 251.

⁷⁰³ Vgl. Michel, Sonne, 100f. Eine andere Interpretation der Wendung findet sich bei Gossmann, Anmerkungen, 221–223.

⁷⁰⁴ Auf ähnliche Weise wird כָּל etwa in Qoh 1,13f verwendet.

⁷⁰⁵ Dieses וַיֵּרָא, mit dem das Ergebnis der Untersuchung eingeleitet wird, ist rückwirkend nochmals eine Bestätigung dafür, dass רָאָה im ersten Halbvers noch nicht dieses Ergebnis („einsehen/erkennen“), sondern erst den Vorgang („beobachten/untersuchen“) der Untersuchungen Qohelets bezeichnet.

⁷⁰⁶ Vgl. Krüger, Gegenwartsdeutung, 290–292.

benes betrachtet werden, das man zwar untersuchen, nicht aber ändern kann,⁷⁰⁷ ist das, was er bei seinen Untersuchungen beobachten konnte, etwas, das seine Aufmerksamkeit weckt.

Dass diejenigen, die Tränen vergießen und Gewalt erleiden, keinen Tröster haben, dass ihr Elend von ihren Mitmenschen unbeachtet bleibt, gehört für ihn nicht per se schon zum Phänomen „Unterdrückung“, sondern ist – formal gesprochen – als Resultat seiner Untersuchung festzuhalten.

Die formale Aufteilung in gegebenen Untersuchungsgegenstand („Unterdrückungen“) und festzuhaltendes Untersuchungsergebnis („sie haben keinen, der sie tröstet“)⁷⁰⁸ zeigt auf einer mehr inhaltlichen Ebene, dass Qohelet Ersteres hinzunehmen bereit ist, Letzteres für ihn aber Anlass zu einer massiven Anklage all derer ist, die Tröster sein könnten, ihre Aufgabe aber nicht wahrnehmen.⁷⁰⁹

Qohelets Vorgehen in V.1 entspricht in etwa dem, was man in einer moderneren Terminologie als empirisch bezeichnen würde: In einem umgrenzten Untersuchungsbereich (תחת השמש) und an einem vorher bestimmten Untersuchungsgegenstand (העשקים) macht er Beobachtungen (ואראו) und kommt durch diese Beobachtungen zu einem Resultat (eingeleitet durch והנה), das im Grunde aber nicht mehr ist als ein Teil ebendieser Beobachtungen. Lediglich die Auswahl dessen, was er für erwähnenswert hält und der Ton, in dem er diese Beobachtung mitteilt, unterscheiden dabei das Untersuchungsergebnis vom Untersuchungsgegenstand. Diese streng an die Erfahrung geknüpfte Art der Erkenntnisfindung wird allerdings nur in V.1 durchgehalten, ab V.2 spielt die Erfahrung eine weit geringere Rolle. Unbestritten ist, dass die Reflexionen von V.2f ebenfalls in einem Zusammenhang mit den in V.1 gemachten Beobachtungen stehen:⁷¹⁰ Aufgrund seiner Untersuchung von „Unterdrückungen“ und der Feststellung mangelnder Solidarität unter den Menschen ja erst kommt Qohelet zu seinem

⁷⁰⁷ Was Qohelet von manchen Exegeten (vgl. die Hinweise bei Krüger, Kohelet, 186f mit Anm. 57) als generelle Grundhaltung unterstellt wird, dass er angesichts der (sozialen) Missstände resigniere bzw. sich mit diesen abgebe, ist sicherlich nicht für den gesamten Abschnitt, wohl aber für den Umstand, dass es „Unterdrückungen“ gibt, zutreffend.

⁷⁰⁸ Zur Unterscheidung von Untersuchungsgegenstand und Untersuchungsergebnis vgl. auch Fox, Qohelet, 200: „Qohelet's observation here has as its focal point (marked by *hinneh*) not the oppression itself, which is a given and not a discovery, but the tears of the oppressed. While observing oppressions (*u'sabti 'ani wa'er'eh*), Qohelet beholds (*u'hinneh*) the uncomforted weeping of the persecuted.“

⁷⁰⁹ Vgl. Krüger, Kohelet, 186f.

⁷¹⁰ Das ist bereits auf der Textoberfläche durch die nur leicht variierte Wiederaufnahme des Ausdrucks „die unter der Sonne getan werden“ deutlich, durch die V.1a und V.3b aufeinander bezogen werden.

Schluss, dass es die Toten besser haben als die Lebenden.⁷¹¹ Anders als in V.1 lassen sich diese Reflexionen aber nicht aus den berichteten Erfahrungen ableiten: Weder gehören die genannten Gruppen von Menschen zum Untersuchungsgegenstand „Unterdrückung“ noch beschränken sich die Reflexionen über die bereits Gestorbenen bzw. die noch nicht Geborenen auf den Untersuchungsbereich „unter der Sonne“. Was Qohelet in V.2f – u.a. in einem sehr traditionell klingenden מן טוב-Spruch⁷¹² – als Erkenntnis weitergibt, mag durch seine Beobachtungen von „Unterdrückungen“ angeregt sein, lässt sich aus diesen allein aber nicht herleiten.

Das Beispiel 4,1–3 zeigt deutlich, dass der Verweis auf eigene Beobachtungen nicht immer auf ein rein empirisches Vorgehen deuten muss. Wie in diesem Beispiel, so nehmen auch an vielen anderen Stellen Qohelets Reflexionen zwar ihren Ausgangspunkt bei Beobachtungen, lassen diese dann aber hinter sich und dringen in Bereiche vor, die durch keine Erfahrung abgedeckt sind.⁷¹³

b. „Induktion“ (Bsp. Qoh 1,13–15)

Neben solchen freieren Reflexionen, deren Zusammenhang zu den Beobachtungen eher locker ist,⁷¹⁴ gibt es andere, die sich unmittelbarer an die gemachten Erfahrungen anschließen. Einige solcher Argumentationsmuster Qohelets gleichen dem, was man in moderner Terminologie als Induktion bezeichnen würde.⁷¹⁵ Als Beispiel für solch ein induktives Verfahren soll im Folgenden der Abschnitt 1,13–15 auf seine Argumentationsstruktur hin analysiert werden.

⁷¹¹ Ob Qohelet mit den „Lebenden“ alle Lebenden oder nur die Unterdrückten meint, muss an dieser Stelle offen bleiben. Da Qohelet an anderer Stelle das Leben dem Tod eindeutig vorzuziehen scheint (vgl. z.B. Qoh 9,4), ist seine Aussage auf keinen Fall im Sinne eines generellen Lebenspessimismus zu verstehen (so Lauha, *Kohelet*, 83; dagegen zu Recht Schwienhorst-Schönberger, *Nicht im Menschen*, 128f). Sollten daher an dieser Stelle tatsächlich alle Lebenden gemeint sein – dafür spricht in erster Linie, dass hier eben nicht „die Unterdrückten“ genannt sind –, dann müsste diese Aussage auf jeden Fall in engem Zusammenhang mit der oben festgestellten mangelnden Solidarität gelesen werden, der sich alle Menschen „schuldig“ machen und die damit das Leben als Ganzes in Frage stellt. Für diese Interpretation spricht auch V.3b, wo als Grund des Übels nicht das Unheil selbst, sondern das Sehen (הֵאָרָא) desselben genannt ist (ähnlich Krüger, *Kohelet*, 187f; Ogden, *Mathematics*, 448f).

⁷¹² Zum Verhältnis von Qohelets Lobpreis der Toten zu Aussagen der Tradition (wie Hi 3,3–12.20–23; Jer 15,10; 20,14–18), vgl. Backhaus, *Zeit*, 164f; Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 292.

⁷¹³ Vgl. Crenshaw, *Understanding*, 212f.

⁷¹⁴ S.o. (2.3.4.a).

⁷¹⁵ Zur Induktion bei Qohelet vgl. auch Sciumbata, *Peculiarità*, 249; Lohfink, *Frauenfeind*, 276; Michel, *Untersuchungen*, 234.

In 1,13–15 spricht Qohelet – in der Rolle des „Königs“ – nicht nur über das Erkennen und seine Grenzen,⁷¹⁶ sondern auch über die Wege, die ihn selbst zu seinen Erkenntnissen geführt haben: Neben dem Untersuchungsgegenstand beschreibt er in V.13 mit den beiden Verben „untersuchen“ (דרש) und „erforschen“ (תור) auch die Art seiner Forschungstätigkeit. Während diese beiden Verben v.a. an empirische Forschungen denken lassen,⁷¹⁷ kommt mit der einleitenden Formulierung „ich ging daran“ (ונתתי את-לבי) explizit auch die rationale Komponente dazu.⁷¹⁸ Als Forschungsgegenstand nennt der „König“ selbstbewusst und ehrgeizig „alles, was unter dem Himmel getan wird“. Das Stichwort כל lässt allerdings den Verdacht aufkommen, dass der „König“ den empirischen Anteil seines Forschungsprogramms – entgegen der Ankündigung – nicht wirklich in die Tat umzusetzen gedenkt bzw. höchstens punktuell umsetzen kann, ist es doch selbst für eine ganze Forschungsgruppe, wie gross auch immer eine solche sein mag, unmöglich, wirklich alles Tun zu erforschen.⁷¹⁹

Ganz naiv spricht der „König“ allerdings nicht von diesem ungeheuren Programm, gibt er in V.13b doch eine Beurteilung ab, die auf die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens aufmerksam macht: „Es ist eine leidige Beschäftigung“ (ענין רע).⁷²⁰ Die unrealistisch anmutende Formulierung des Forschungsziels aus V.13a verliert durch diese nachträgliche realistische Beurteilung einen Teil ihres utopischen Charakters. Aufschlussreich ist sodann v.a. die zweite Beurteilung, die der „König“ über seine Bemühungen um Erkenntnis macht: „Gott hat sie [sc. die leidige Beschäftigung] den Menschen gegeben, damit sie sich damit abmühen.“ Nicht nur tönt hier zum ersten Mal in Qoh der Gedanke an, dass das Scheitern menschlicher Erkenntnisbemühungen etwas mit Gott zu tun hat,⁷²¹ dieser Versteil verrät darüber hinaus auf indirekte Weise v.a. auch einiges über die Art, wie der „König“ selbst zu neuen Erkenntnissen kommt: Während er bei der Darlegung seines Forschungsprogramms in V.13a den Bereich dieser Forschung nämlich auf den innerweltlichen Bereich (תחת השמים) beschränkt, macht er hier offenkundig eine Aussage, die über diesen innerweltlichen Bereich hinaus zielt, befindet sich Gott doch nach 5,1 gerade nicht unterhalb, sondern im Himmel. Man könnte einwenden, dass sich תחת השמים nur auf die zu untersuchenden Geschehnisse bezieht, während die Aussage über Gottes Gabe die Forschungstätigkeit betrifft. Doch die Schwierigkeit bleibt bestehen, wenn man bedenkt, dass die in V.13a beschriebene Forschungstätigkeit sicherlich auch zu all dem gehört, das unter der Sonne getan wird. Der „König“ beschränkt den Bereich seiner Forschungstätigkeit also auf den Bereich unter der Sonne, d.h. auf die empirisch erforschbare Welt, macht gleichzeitig

⁷¹⁶ S.o. (2.2.3.d), wo sich auch eine Übersetzung der hier verhandelten Verse findet.

⁷¹⁷ Zu תור vgl. Liwak, תור, 593–597; zu דרש vgl. Wagner, דרש, 313–329. Zur möglichen Unterscheidung der beiden Verben vgl. Ellermeier, Qohelet, 178f, der mit דרש die Breitendimension und mit תור die Tiefendimension abgedeckt sieht.

⁷¹⁸ S.u. (2.3.5.d).

⁷¹⁹ Ähnlich in Qoh 4,1–3 (s.o., 2.3.4.a).

⁷²⁰ Zu den mit diesem Versteil verbundenen Schwierigkeiten s.o. (2.2.3.d).

⁷²¹ S.o. (2.2.3.d).

aber auch Aussagen, die er nicht durch solche empirische Forschungen gewonnen haben kann.⁷²²

Nach diesen einleitenden Erklärungen über das Forschungsprogramm und den Forschungsgegenstand folgt in V.14a ein Bericht über die Ausführung der Forschung.

In leichter Variation der Beschreibung des Forschungsgegenstandes, in der aber bezeichnenderweise das כל beibehalten ist, berichtet der „König“ eingeleitet durch „ich betrachtete“ (ראיתי), wie er sein in V.13a mit „untersuchen“ und „erforschen“ umschriebenes Forschungsprogramm in die Tat umsetzt. ראה bekommt hier damit die Bedeutung von „beobachten/untersuchen“ und hat noch nicht (wie andernorts) diejenige von „feststellen/einsehen“.

Die Ergebnisse der Forschungstätigkeit werden – eingeleitet durch והנה⁷²³ – erst in V.14b, berichtet. Konsequenterweise ist hier ein drittes Mal von כל die Rede: „Alles ist הכל und ein Streben nach Wind.“ Da der „König“ in V.14a zwar berichtet, dass er alles Tun beobachtet hat, dabei aber (anders als in 4,1–3) nicht näher darauf eingeht, was er dabei gesehen hat, kommt das Fazit aus diesen Beobachtungen in V.14b eher überraschend.

Als eine Art Begründung für dieses הכל-Urteil fungiert V.15:⁷²⁴ „Was krumm ist, kann nicht gerade werden, und was mangelt, kann man nicht zählen.“ Mit diesem sprichwortartigen Satz, der auf die Grenzen des Machbaren weist, ist für den „König“ das noch ausstehende Argument für die Nichtigkeit allen Tuns gegeben. Er geht offenbar davon aus, dass wenn nicht alles machbar ist, auch alles andere vergeblich ist. Diese Prämisse, durch die die ganze Argumentation erst schlüssig wird, bleibt dabei allerdings unausgesprochen.⁷²⁵

Versucht man rückblickend, den Weg des „Königs“ zu seiner Erkenntnis, dass alles Tun unter der Sonne nichtig ist, nochmals zusammenzufassen und mit moderner erkenntnistheoretischer Terminologie zu beschreiben, dann wird man ihn am ehesten als induktiv bezeichnen: Die empirische Erforschung des menschlichen Tuns zeigt dem „König“, dass diesem Grenzen gesetzt sind, dass es vieles gibt, was nicht im Bereich des Machbaren liegt, dass es Vorgaben gibt, an denen selbst ein König nicht rütteln kann. Aus dieser durch empirische Forschung gewonnenen Erkenntnis über einzelnes menschliches Tun schliesst er induktiv auf die Gesamtheit allen Tuns, das unter der Sonne getan wird.

⁷²² So auch in Qoh 4,1–3 (s.o., 2.3.4.a).

⁷²³ Dieses והנה unterstreicht die oben festgestellte Bedeutung von ראה.

⁷²⁴ Vgl. Michel, Untersuchungen, 10f.82.

⁷²⁵ Diese Prämisse gehört zu den Voraussetzungen der „Königstravestie“ und gilt nur für diesen Teil mit seiner ihm eigenen Machtperspektive, vgl. Krüger, Kohelet, 135f.

In ausformulierter Form lässt sich dieses induktive Verfahren nur an den wenigsten Stellen in Qoh aufweisen. Neben dem besprochenen Beispiel wird man am ehesten noch 4,7–12 und 9,13–16 dazu zählen können.⁷²⁶ Unausgesprochen steht dieses Prinzip der Erkenntnisfindung aber wohl bei vielen Stellen im Hintergrund, an denen Qohelet davon berichtet, was er beobachtet bzw. gesehen hat (ראיתִי). An keiner dieser Stellen geht es Qohelet darum, Singuläres festzuhalten, vielmehr setzt er offenbar voraus, dass ausgehend von solchen Einzelbeobachtungen allgemeine Schlüsse gezogen werden können. Gerade auch der Gebrauch des Verbs ראה, das in Qoh sowohl in der Bedeutung von „wahrnehmen/beobachten“ als auch in derjenigen von „einschauen/erkennen“ gebraucht wird,⁷²⁷ zeigt, dass hier das Beobachten von Einzelem und das Erkennen von Allgemeinem nahe beieinander liegen, so nahe, dass sie z.T. kaum auseinander zu halten sind.⁷²⁸ Insofern spielt der induktive Weg zur Erkenntnis für Qohelet sicherlich eine nicht unbedeutende Rolle, auch wenn er diesen Weg nur selten offen legt.⁷²⁹

c. Exkurs: Qohelets „Experimente“

In den Zusammenhang der „Induktion“⁷³⁰ gehören auch die „Experimente“, die Qohelet an zwei Stellen seines Buchs mit dem Stichwort „versuchen“ (נסה pi.) explizit erwähnt (2,1; 7,23), zu denen im Grunde genommen aber all diejenigen Passagen zu zählen sind, in denen er seine Beobachtungen bzw. empirischen Untersuchungen nicht zufällig, sondern – wie etwa auch im oben besprochenen Beispiel 1,13–15 – mit der bewussten Absicht macht, durch diese neue Erkenntnisse zu gewinnen.⁷³¹ Diese

⁷²⁶ In beiden Fällen allerdings stellt Qohelet seinen Weg zur allgemeinen Erkenntnis so dar, als ob er aus lediglich *einer* Einzelbeobachtung (in 4,7–12: Bei einem allein hat die Mühe kein Ende; in 9,13–16: Ein armer Weiser bekommt nicht die verdiente Beachtung) zu seiner allgemeinen Schlussfolgerung käme (in 4,7–12: Zwei haben es besser als einer allein; in 9,13–16: Die Weisheit des Armen wird verachtet). Dadurch ist das Prinzip der Induktion ins Extrem gesteigert.

⁷²⁷ S.u. (2.3.5.a).

⁷²⁸ Vgl. z.B. Qoh 4,4; 8,9; 9,11.

⁷²⁹ Insofern bestätigen sich auch von dieser Seite her nochmals die kritischen Vorbehalte, in Qoh 7,27–29 eine Kritik Qohelets an der Methode der Induktion zu sehen (so Backhaus, *Zeit*, 240–242; Lohfink, *Frauenfeind*, 276–287), s.o. (2.2.3.f). Qohelet kritisiert die Methode der Induktion nicht, sondern greift vielmehr selbst des Öfftens auf sie zurück.

⁷³⁰ S.o. (2.3.4.b).

⁷³¹ Auf der Textoberfläche wird eine bewusste Absicht dadurch sichtbar, dass eine Konstruktion mit einem finalen Nebensatz vorliegt (meist ein Inf.cs. eines Erkenntnisverbs mit ל). Allerdings sind nicht alle Stellen, in denen eine bewusste Absicht zutage tritt, als „Experiment“ zu bezeichnen, sondern nur solche, in denen es dabei um ein empirisches Forschen geht (Qoh 9,1 etwa ist kaum als Experiment zu betrachten).

Umschreibung dessen, was ein Experiment ist, zeigt, dass entscheidend dabei nur ist, ob eine Beobachtung zufällig gemacht oder bewusst herbeigeführt wird, unabhängig von der Funktion dieser Beobachtung im Rahmen der Gesamtargumentation. Experimente sind daher theoretisch nicht nur bei der Induktion, sondern auch bei der Falsifikation⁷³² bzw. der freien Reflexion⁷³³ denkbar. Für Qohelet aber zeigt – soweit das bei den z.T. spärlichen Angaben überhaupt möglich ist – eine Durchsicht der betreffenden Stellen,⁷³⁴ dass er, wenn er „experimentiert“, den induktiven Weg der Erkenntnisgewinnung beschreitet und die experimentell herbeigeführten Beobachtungen zu allgemeinen Aussagen verallgemeinert.

d. „Falsifikation“ (Bsp. Qoh 7,15–18)

Während die Einzelbeobachtungen beim oben beschriebenen induktiven Weg dazu dienen, allgemein gültige Sätze zu begründen,⁷³⁵ gibt es in Qoh andere Stellen, in denen sie eine genau umgekehrte Funktion haben: Sie sollen allgemein gültige Sätze kritisch hinterfragen und damit in ihrer Gültigkeit relativieren. Diese Art der Argumentation kommt dem nahe, was man in moderner erkenntnistheoretischer Terminologie als Falsifikation bezeichnet. Als Beispiel für solch ein falsifizierendes Argumentieren Qohelets soll 7,15–18 näher betrachtet werden:

- (15a) Beides (אֶת-הַכֹּל) sah ich (רָאִיתִי) in meinen flüchtigen Tagen (בִּימֵי הַבְּלִי):
- (15b) Es gibt einen Gerechten (יֵשׁ צַדִּיק), der in⁷³⁶ seiner Gerechtigkeit zugrunde geht (אָבַד בַּצַּדִּיק), und es gibt einen Frevler (וְיֵשׁ רָשָׁע), der in seiner Bosheit lange lebt (מֵאֲרִיךְ בְּרָעוּתוֹ).
- (16a) Sei nicht allzu gerecht (אַל-תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה) und gebärde dich nicht übermässig⁷³⁷ (וְאַל-תִּתְחַכֵּם יוֹתֵר) weise (וְאַל-תִּתְחַכֵּם יוֹתֵר).
- (16b) Warum sollst du bestürzt werden (לִמָּה תִשׁוּמָם)⁷³⁸?
- (17a) Frevle nicht allzusehr (אַל-תִּרְשָׁע הַרְבֵּה) und sei kein Tor (וְאַל-תְּהִי סָכָל).
- (17b) Warum sollst du sterben (לִמָּה תָמוּת) vor deiner Zeit (בְּלֹא אֶתֶר)?
- (18a) Gut ist es (טוֹב אֲשֶׁר), wenn du an diesem festhältst (תִּשְׁמַר בִּזְוָה), doch auch von diesem (וּגְם-מִזְוָה) lasse deine Hand nicht ab (אַל-תִּנָּח אֶת-יָדְךָ).
- (18b) Wahrhaftig (כִּי), wer Gott fürchtet (יִרָא אֱלֹהִים), entgeht⁷³⁹ beidem (יֵצֵא אֶת-כָּלֶם).

⁷³² S.u. (2.3.4.d).

⁷³³ S.o. (2.3.4.a).

⁷³⁴ Dazu gehören Qoh 1,13–15; 1,16–18; 2,1f; 2,3–11; 7,23–29; 8,16–18.

⁷³⁵ S.o. (2.3.4.b).

⁷³⁶ כּ kann adversativ („trotz“) oder instrumental („durch“) verstanden werden. Die Analyse der Zielrichtung von Qohelets Argumentation (s.u.) macht ein adversatives Verständnis wahrscheinlicher, vgl. aber etwa auch Lux, Lebenskompromiss, 273.

⁷³⁷ יוֹתֵר ist hier als Adverb gebraucht, vgl. Schoors, Preacher, 114.

⁷³⁸ Zu תִּשׁוּמָם vgl. Krüger, Kohelet, 255; Whitley, Koheleth, 66, sowie unten Anm. 746.

Bereits der Anfang von *V.15a* verrät durch seine Syntax – das Objekt „beides“ (אֶת־הַכֹּל) steht betont am Anfang –, dass die beiden folgenden Beobachtungen in gewisser Weise aussergewöhnlich sind.

Obwohl eine thematische Nähe zum vorangehenden Abschnitt 7,13f mit seinen Reflexionen über die Nichterkennbarkeit der Zukunft⁷⁴⁰ besteht, setzt Qohelet in *V.15* eindeutig neu ein, wechselt nach der Du-Anrede seines Gegenübers wieder zu einer Ich-Rede zurück, in der er von seinen Beobachtungen (רְאִיתִי) berichtet.⁷⁴¹ Die temporale Näherbestimmung „in meinen flüchtigen Tagen“ deutet eventuell darauf hin, dass es sich dabei nicht um einmalige, sondern um wiederholt gemachte Beobachtungen handelt.

Die beiden Beobachtungen selbst werden in *V.15b* mit „es gibt“ (שֵׁ) formuliert: „Es gibt einen Gerechten, der in seiner Gerechtigkeit zugrunde geht, und es gibt einen Frevler, der in seiner Bosheit lange lebt.“ Wie bereits an anderer Stelle besprochen, kommen solche שֵׁ-Aussagen in Qoh recht häufig vor und werden von Qohelet oft dann verwendet, wenn er einen „Grenzfall“ beschreibt, etwas, das vom Regelfall abweicht, das aber dennoch der Aufmerksamkeit bedarf.⁷⁴² Auf dem Hintergrund der traditionellen Weisheit mit ihrem Beharren auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang wird deutlich, inwiefern die Beobachtungen von *V.15b* ebensolche „Grenzfälle“ sind: Während dort die Regel formuliert wird, nach der ein Gerechter lange lebt und ein Frevler früh stirbt,⁷⁴³ gibt Qohelet mit seinen Beobachtungen hier zu bedenken, dass es auch Erfahrungen gibt, die dieser Regel widersprechen. Er verzichtet an dieser Stelle darauf, allgemeine Schlussfolgerungen aus diesen Beobachtungen zu ziehen, er berichtet lediglich von seinen Erfahrungen – seine zeitgenössischen Adressaten werden allerdings auch ohne Worte verstanden haben, dass solche Beobachtungen ein massives Kritikpotential in sich bergen.

Woran genau diese Kritik geübt werden soll, zeigen spätestens die Mahnungen in *V.16f*: Mit seinem Hinweis auf Frevler und Gerechte, deren Ergehen nicht mit ihrem Tun übereinstimmt, will Qohelet zu bedenken geben, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang keine starre Regel im Stile eines Naturgesetzes ist, sondern eine Grundregel, bei der immer wieder auch Ausnahmen auftreten können.

⁷³⁹ Zu צָא mit Akkusativ vgl. Krüger, *Kohelet*, 255; Schwienhorst-Schönberger, *Via media*, 191f; Whitley, *Koheleth*, 66f.

⁷⁴⁰ S.o. (2.2.2.c).

⁷⁴¹ Zur Abgrenzung vgl. etwa Lux, *Lebenskompromiss*, 270.

⁷⁴² Michel, *Untersuchungen*, 184–199, hat den Begriff „Grenzfall“ geprägt und die entsprechenden Stellen in Qoh ausführlich besprochen, s.o. (2.2.1.a mit Anm. 215).

⁷⁴³ Vgl. etwa Prov 10,27; 11,5,21; 12,7; 13,6; 14,32.

Diese Möglichkeit von Ausnahmen erweist einen starren Umgang mit der Regel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als wenig sinnvoll. Daher rät Qohelet in V.16 davon ab, übermäßig gerecht bzw. allzu weise zu handeln. Solch ein übermäßiges Handeln verrät einen zu dogmatistischen Umgang mit der Regel⁷⁴⁴ und ein fehlendes Bewusstsein um die Möglichkeit von Ausnahmen.⁷⁴⁵ Eine solche Haltung führt früher oder später zu negativen Überraschungen, vor denen Qohelet seine Adressaten warnen will.⁷⁴⁶

Allerdings bleiben solche Ausnahmen vom Tun-Ergehen-Zusammenhang für Qohelet immer Ausnahmen, seine Beobachtungen werden weder zur neuen Regel erhoben⁷⁴⁷ noch stellen sie die alte Regel grundsätzlich in Frage.⁷⁴⁸

Neben der Formulierung mit ׀, mit der die beiden Beobachtungen in V.15 eingeführt und im Sprachgebrauch Qohelets damit von Anfang an als „Grenzfälle“ deklariert werden, zeigen das v.a. die beiden Mahnungen in V.17: Die Warum-Frage, mit der hier vor frühzeitigem Tod gewarnt wird, hält – ganz im Stile der traditionellen Weisheit – an einem Zusammenhang von frevelhaftem bzw. törichtem Tun und frühem Sterben fest und zeigt damit, dass Qohelet den Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht grundsätzlich bestreiten möchte. Bezeichnenderweise formuliert Qohelet in V.17 auch nur seine erste Aufforderung als Mahnung vor zu übermäßigem (הרבה) Handeln, nach der zweiten Mahnung fehlt das entsprechende Wort von V.16 (יותר) – ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Pointe von V.17 anders als diejenige von V.16 nicht in der Übermäßigkeit des Handelns liegt, vor der gewarnt werden soll, dass hier vielmehr vor einem voreiligen Aufgeben des im Tun-Ergehen-Zusammenhang formulierten Wahrheitsgehalts bewahrt werden soll.⁷⁴⁹

Sowohl die Grundregel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als auch die Möglichkeit von dieser Regel widersprechenden Ausnahmen also sind nach

⁷⁴⁴ Zu dieser „Dogmatisierung“ des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in der Weisheit vgl. auch Klopfenstein, Skepsis, 101f.

⁷⁴⁵ Vgl. Krüger, Gegenwartsdeutung, 337. Fischer, Skepsis, 98; Backhaus, Zeit, 229f; Lux, Lebenskompromiss, 274f, u.a. verkennen die Pointe der Argumentation Qohelets, wenn sie ihn hier das Übermass an Gerechtigkeit (Selbstgerechtigkeit) selbst und nicht den dahinter stehenden zu dogmatistischen Umgang mit der Regel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs kritisieren sehen.

⁷⁴⁶ Qohelet formuliert diese Warnung in Form einer Frage und verwendet dazu das Verb שׁמם hitpo., mit dem an anderen Stellen im AT genau solch ein Staunen bzw. solch eine Bestürzung ausgedrückt wird, vgl. Köhler/Baumgartner HALAT, 1448, und die dort angegebenen Stellen Jes 59,16; 63,5; Dan 8,27; Ps 143,4.

⁷⁴⁷ Anders Lohfink, Kohelet, 54, der in Blick auf V.15 von der „Formulierung der Gegenthese“ spricht.

⁷⁴⁸ Vgl. Krüger, Kohelet, 257, und viele andere.

⁷⁴⁹ In eine ähnliche Richtung geht die Interpretation von Schwienhorst-Schönberger, Via media, 187f, der diese letzte Mahnung als „metasprachliche Aussage“ versteht, die davor warnt, die „zur Diskussion stehenden Alternativen im Sinne einer Ausschliesslichkeit“ zu sehen (ebd., 188). Anders Lux, Lebenskompromiss, 275, der auch V.17 hauptsächlich unter dem Aspekt des Übermasses sieht.

Qohelet im Blick zu behalten – Ersteres geschieht durch die Mahnungen von V.17, Letzteres durch diejenigen von V.16.⁷⁵⁰

Was in V.16f lediglich über die verschiedenen Empfehlungen Qohelets bzw. deren Kombination zum Ausdruck kommt, wird in V.18a nochmals deutlicher formuliert und kann als abschliessende Konsequenz Qohelets aus seiner – nicht explizit ausgesprochenen – Schlussfolgerung der nur relativen Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verstanden werden.

Dass man am einen festhalten und vom anderen nicht ablassen soll, wird hier geraten. Dass dabei mit der zweimal verwendeten Proform וְיִי nicht die Gerechtigkeit und der Frevel, sondern die Warnung vor übermässiger Gerechtigkeit (V.16) und die Warnung vor (zu grossem) Frevel (V.17) gemeint ist, ist zwar nicht unbestritten,⁷⁵¹ vom Kontext her aber doch sehr nahe liegend. Beide Mahnungen gilt es zu beachten, denn so erst wird der Mensch in seinem Handeln dem Umstand gerecht, dass die Regel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs grundsätzlich einen grossen Wahrheitsgehalt aufweist, immer aber wieder auch durch „Grenzfälle“, wie sie in V.15 geschildert wurden, als in ihrer Gültigkeit beschränkt erwiesen wird.

Wenn es in V.18b abschliessend heisst, dass der Gottesfürchtige „beidem“ (אֶת-כֻּלָּם) entgehe, dann sind damit wohl die beiden in den Warum-Fragen skizzierten möglichen Negativfolgen falschen menschlichen Verhaltens gemeint (V.16b.17b), mit denen dann gerechnet werden muss, wenn die relative Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht beachtet wird.⁷⁵² Mit der Erwähnung des Gottesfürchtigen verweist Qohelet ganz am Schluss des Abschnitts auf Gott und deutet damit auch hier leise an,⁷⁵³ dass es letztlich dieser ist, der verhindert, dass der Mensch sein zukünftiges Ergehen aufgrund seines Verhaltens erkennen bzw. vorhersagen kann.⁷⁵⁴

Als falsifizierend kann man die Argumentation Qohelets in 7,15–18 bezeichnen, weil die Beobachtungen hier – anders als etwa im oben besprochenen Abschnitt 1,13–15⁷⁵⁵ – nicht die Funktion haben, allgemein gültige Sätze zu begründen, sondern umgekehrt dazu dienen, solche allgemein gültigen Sätze kritisch zu hinterfragen. Allerdings falsifizieren die von Qohelet in die Diskussion gebrachten Erfahrungen von „Grenzfällen“ in seiner Argumentation nicht den Tun-Ergehen-Zusammenhang als solchen, sondern lediglich dessen uneingeschränkte Gültigkeit. Qohelet erweist sich hier

⁷⁵⁰ Über die Aussageintention Qohelets in 7,16f herrscht in der Forschung keine Einigkeit, vgl. dazu etwa die Übersicht bei Backhaus, Zeit, 230 Anm. 46; Krüger, Gegenwartsdeutung, 337–339; Brindle, Righteousness, 302–307.

⁷⁵¹ Für eine zusammenfassende Darstellung und Diskussion der verschiedenen Interpretationsvorschläge vgl. Krüger, Gegenwartsdeutung, 339f.

⁷⁵² Anders etwa Krüger, Gegenwartsdeutung, 340.

⁷⁵³ Zum Thema „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens s.o. (2.2.3).

⁷⁵⁴ Vgl. dazu treffend Lux, Lebenskompromiss, 277: „Am Handeln Gottes findet menschliches Erkennen und Tun seine Grenze. Und im Wahrnehmen dieser Grenze wurzelt die Gottesfurcht bei Kohelet.“

⁷⁵⁵ S.o. (2.3.4.b).

in gewisser Weise als traditioneller, als es auf den ersten Blick scheinen möchte,⁷⁵⁶ er ist nicht gewillt, die Regel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ganz aufzugeben, sondern nimmt stillschweigend eine „ad-hoc-Modifikation“ vor, um sie mit den irritierenden Beobachtungen von Ausnahmen kombinieren zu können. Die Zielrichtung des ganzen Abschnitts liegt dann auch nicht auf der Formulierung dieser Schlussfolgerung der nur relativen Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs – diese bleibt unausgesprochen –, sondern auf den aus dieser Schlussfolgerung zu ziehenden Konsequenzen für das menschliche Handeln.

Trotz dieser Einschränkungen bleibt die Argumentation in 7,15–18 von ihrer Grundstruktur her falsifizierend, haben die in ihr vorgebrachten Beobachtungen Qohelets doch die für die Falsifikation typische Funktion der kritischen Korrektur herrschender Meinungen. Ähnliches lässt sich auch an anderen Stellen beobachten.⁷⁵⁷ Es zeigt sich somit, dass Qohelet das kritische Potential, das im Rekurs auf die eigene Erfahrung liegt,⁷⁵⁸ in konkreten Fällen durchaus auch *gegen* die Tradition auszuspielen bereit ist, und seine Kritik damit nicht nur auf einer theoretischen, sondern auch auf einer praktischen Ebene übt.

2.3.5 Beobachtungen zum Wortgebrauch

Neben der Art, wie Qohelet seine Erkenntnisse präsentiert bzw. den Weg zu ihnen argumentativ darstellt, gibt schliesslich auch sein Wortgebrauch Aufschluss über seine Vorstellungen über Quellen (und Grenzen) der Erkenntnis. In der folgenden Untersuchung kann es allerdings nicht darum gehen, alle bei Qohelet auftretenden Wörter aus dem erkenntnisdiskutierenden Wortfeld zu besprechen, es sollen lediglich einige Besonderheiten hervorgehoben werden, die für seinen Beitrag zur atl. Erkenntnisdiskussion aufschlussreich sind.⁷⁵⁹ Naturgemäss wurde ein Grossteil der sich in diesem Wortgebrauch niederschlagenden Vorstellungen bereits an anderen Stellen sichtbar,⁷⁶⁰ die folgenden Beobachtungen können die dort getroffenen Beobachtungen in vielen Fällen lediglich nochmals bestätigen.

⁷⁵⁶ Vgl. Crenshaw, *Understanding*, 224.

⁷⁵⁷ Vgl. etwa Qoh 2,13–17 und 5,12–14.

⁷⁵⁸ S.o. (2.3.2 und 2.3.3).

⁷⁵⁹ Zum erkenntnisdiskutierenden Wortfeld in Qoh vgl. Crenshaw, *Understanding*, 217–221; Sciumbata, *Peculiarità*, 235–249. Vgl. weiter auch die bereits oben (2.3.3) festgehaltenen Überlegungen zu den von Qohelet in der 1.Sg. verwendeten Verben. Allgemein zum erkenntnisdiskutierenden Wortfeld im AT s.o. (1.1.2.a und 1.2.2.a).

⁷⁶⁰ Mit genau diesen Wörtern hat Qohelet ja seine erkenntnisdiskutierenden Reflexionen und Vorstellungen über das Erkennen formuliert.

a. שמע und ראה

Das mit Abstand am häufigsten vorkommende Erkenntniswort in Qoh ist – wie bereits mehrfach erwähnt – ראה. Mit 47 Belegen ist ראה hier etwa 3,5-mal öfter anzutreffen, als es nach dem statistischen Durchschnitt zu erwarten wäre.⁷⁶¹ Umgekehrt steht es mit שמע, das in Qoh nur achtmal verwendet wird und damit unter dem statistischen Durchschnitt liegt⁷⁶² – eine Beobachtung, die um so mehr auffällt, als das Verb im übrigen weisheitlichen Bereich überdurchschnittlich häufig verwendet wird.⁷⁶³

Dieser zunächst noch rein statistische Befund gewinnt an Bedeutung, wenn man sich die Verschiedenheit der beiden Wahrnehmungsverben vergegenwärtigt, die über die Unterscheidung von optischer bzw. akustischer Sinneswahrnehmung hinausgeht. ראה und שמע sind darüber hinaus nämlich v.a. durch die *Unmittelbarkeit der Erfahrung* voneinander unterschieden: Während Objekt des Hörens v.a. Erfahrungen anderer Menschen sind, die durch Worte weitervermittelt und nur auf diese indirekte Weise hörbar sind, ist bei ראה der Bezug zum Wahrgenommenen ein viel direkterer.⁷⁶⁴ Diese Differenz ist im AT selbst etwa in Hi 42,5 oder in 1 Kön 10,7 ausgedrückt:

„Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört,
jetzt aber hat mein Auge dich gesehen.“ (Hi 42,5)

„Ich habe es nicht glauben wollen, bis ich hergekommen bin
und es mit eigenen Augen gesehen habe.“ (1 Kön 10,7)

In der Vorliebe Qohelets für ראה bei gleichzeitiger Zurückhaltung gegenüber שמע spiegelt sich somit deutlich, was oben bereits mehrmals festgestellt wurde: Während die ältere Weisheit im Hören auf Zurechtweisungen und Ratschläge anderer einen verlässlichen Weg zur Erkenntnis sieht, pocht Qohelet stärker auf die unmittelbare Überprüfung des traditionellen

⁷⁶¹ Vgl. den statistischen Anhang im THAT, 539f: 47 von 1303 Belegen entsprechen etwa 3,6% aller Belege, während in Qoh durchschnittlich nur 1% zu erwarten sind; vgl. auch Rose, Rien de nouveau, 35. Allgemein zu ראה in Qoh vgl. Schoors, Words, 26–33; ders., ראה, 227–241.

⁷⁶² Vgl. den statistischen Anhang im THAT, 539f: Nach dem statistischen Durchschnitt wären 11–12 Belege von שמע in Qoh zu erwarten.

⁷⁶³ Vgl. Schult, שמע, 975.977f.

⁷⁶⁴ Vgl. Crenshaw, Understanding, 222; Fox, Epistemology, 152 Anm. 23; Fuhs, ראה, 234f. Auch die unterschiedliche Bewertung der Gefährlichkeit des Sehens und des Hörens Gottes hängt wohl mit dieser unterschiedlichen Direktheit der beiden Wahrnehmungsarten zusammen.

Wissens durch eigene Wahrnehmungen⁷⁶⁵ und gibt damit dem Sehen den Vorrang vor dem Hören.⁷⁶⁶

Resultat dieser Bemühungen um unmittelbare Erkenntnisse sind in Qoh dann tatsächlich oft auch unerwartete Einsichten, die den traditionell zu erwartenden Lebensweisheiten widersprechen:

„Und weiter sah ich unter der Sonne: Zur Stätte des Rechts dringt das Unrecht vor, und zur Stätte der Gerechtigkeit das Unrecht.“ (3,16)

Beides sah ich in meinen flüchtigen Tagen: Es gibt einen Gerechten, der in seiner Gerechtigkeit zugrunde geht, und es gibt einen Frevler, der in seiner Bosheit lange lebt. (7,15)

Qohelets Bevorzugung des Sehens vor dem Hören ist somit nicht nur eine literarische Spielerei, sondern wirkt sich tatsächlich auch in den konkreten Erkenntnissen aus, welche die über das Hören weitergegebene Tradition nicht immer stützen, sondern in manchen Fällen auch korrigieren.⁷⁶⁷

Die kritische Distanz Qohelets zum Hören zeigt sich auch daran, dass zwei der acht Stellen, die das Hören thematisieren, negative Aspekte desselben hervorheben: So ist in 7,21 davon die Rede, dass man auch Dinge hören kann, die man besser nicht hörte (hier das Fluchen des Knechtes), und 9,16 weist auf das umgekehrte Phänomen, das nicht alles, was gehört werden sollte, auch wirklich gehört wird.

Allerdings findet sich in Qoh auch eine Aussage, die nicht das Hören, sondern das Sehen kritisch thematisiert. Gerade die erste Stelle, an der רָאָה begegnet, handelt davon, dass das Auge nicht satt wird zu sehen (1,8). Damit ist bei aller Bevorzugung des Sehens gegenüber dem Hören von Anfang an auch eine Grenze markiert, die für jegliches menschliche Erkennen gilt, auch für die unmittelbare Wahrnehmung über das Sehen.⁷⁶⁸

Abgesehen von diesem ersten Gebrauch von רָאָה sind die übrigen Aussagen über das Sehen allerdings allesamt insofern positiv, als sie Objekte des Sehens benennen können.⁷⁶⁹ Ob es Zufall ist, dass es ausgerechnet die erste רָאָה-Aussage ist, die auf die Begrenztheit des menschlichen Wahrnehmungsvermögens weist, oder ob das bewusst so gestaltet ist, sei dahingestellt.

⁷⁶⁵ S.o. (2.3.2 und 2.3.3).

⁷⁶⁶ Zum Verhältnis von Hören und Sehen vgl. etwa auch Kraus, Hören und Sehen, 93: „An einigen Beispielen wurde gezeigt, dass in der althebräischen Tradition das Hören einen unbestrittenen Vorrang vor dem Sehen und allen anderen Sinneswahrnehmungen hat.“ Was hier für die gesamte althebräische Tradition ausgesagt wird, ist zumindest im Fall der älteren Weisheit zutreffend. Vgl. zum Verhältnis von רָאָה, שָׁמַע und יָדַע aber auch Seeligmann, Erkenntnis, 414–432, der (nicht nur für Qoh) die enge Verbindung von רָאָה und יָדַע hervor hebt.

⁷⁶⁷ S.o. (2.3.4.d).

⁷⁶⁸ Zu dieser erkenntnisdiskutierenden Eröffnung des gesamten Buchs, bei der bezeichnenderweise רָאָה vor שָׁמַע genannt wird, s.o. (2.1.5.b).

⁷⁶⁹ Diese Objekte können verschiedener Natur sein: einzelne Sachverhalte, ganze Sätze, umfassende Dinge wie das „Tun Gottes“ bzw. alles.

Qohelets Hochschätzung des Sehens zeigt sich schliesslich auch an der grossen *Breite der Bedeutungen* von רָאָה: Das Verb רָאָה, das in erster Linie die optische Wahrnehmung bezeichnet, nimmt in Qoh an vielen Orten die Bedeutung von „prüfend betrachten“,⁷⁷⁰ oder auch „einsehen/erkennen“ an.⁷⁷¹ Als Beispiel sei nochmals 8,16f zitiert, wo innerhalb eines Satzes beide Bedeutungsnuancen von רָאָה zum Spielen kommen:

(16) Als ich meinen Verstand darauf richtete, Weisheit zu verstehen und die Beschäftigung, die auf der Erde getan wird, zu *betrachten* (לִרְאוֹת) [...] (17) da *erkannte* ich (וִרְאִיתִי) das ganze Tun Gottes [...]. (8,16f)

Während in V.16 der Wahrnehmungsvorgang angesprochen ist, wird in V.17 die sich aus den Beobachtungen ergebende Schlussfolgerung gezogen.⁷⁷² Beide Male ist dabei dasselbe Verb רָאָה verwendet, das in Qoh offenbar ein Bedeutungsspektrum hat, das von der rein optischen Wahrnehmung bis hin zu den daraus zu ziehenden Schlüssen reicht.⁷⁷³ Der Vorgang der Wahrnehmung und die daraus zu schliessenden Erkenntnisse gehören so eng zusammen, dass man an vielen Stellen kaum angeben kann, ob Qohelet noch an den Wahrnehmungsvorgang oder bereits an die sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen denkt.⁷⁷⁴

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Qohelets Verwendung von רָאָה bestätigt, was sich bereits bei der Argumentationsanalyse⁷⁷⁵ abgezeichnet hat: Die bei ihm zu bemerkende Hochschätzung des Sehens spiegelt seine Distanz zu dem aus der Tradition gewonnenen Wissen, das vornehmlich auf dem Hören beruht. Qohelet legt demgegenüber grosses Gewicht auf die Unmittelbarkeit der Erfahrungen und zieht daher das Sehen dem Hören vor. Dieses Pochen auf die eigene Erfahrung als Quelle der Erkenntnis

⁷⁷⁰ Das wird v.a. von Michel, Untersuchungen, 24–29.35–38 (u.ö.), betont; vgl. auch ders., Philosophie, 22 Anm. 5. Gegen Michel ist aber mit Müller, Wirklichkeit, 137; Schoors, Verb, 240f, festzuhalten, dass sich der Wortgebrauch Qohelets nicht auf *eine* Bedeutung festlegen lässt.

⁷⁷¹ Vgl. Fox, Epistemology, 137 Anm. 1; Schoors, Verb, 240f; vgl. auch das Griechische, wo das Verb „wissen“ auf das Verb „sehen“ zurückgeht, vgl. Schadewaldt, Anfänge, 162f; zur übertragenen Bedeutung von רָאָה im Generellen vgl. Vetter, רָאָה, 693–694.

⁷⁷² S.o. (2.2.3.b).

⁷⁷³ Ein eindeutiges Beispiel für רָאָה in der Bedeutung von „wahrnehmen“ ist Qoh 11,9, wo רָאָה explizit von יָדַע unterschieden wird; רָאָה in der Bedeutung von „erkennen“ trifft man bei Konstruktionen mit כִּי (so etwa 3,22) und וְ (so etwa 2,13), bei denen schon die verwendete Präposition den abschliessenden Charakter dieses „Sehens“ zeigt.

⁷⁷⁴ Als Beispiele solcher Stellen, an denen die verschiedenen Bedeutungsnuancen kaum auseinander zu halten sind, seien Qoh 4,4; 8,9 und 9,11 erwähnt; vgl. auch die oben gemachten Überlegungen zur „Induktion“ bei Qohelet (2.3.4.b).

⁷⁷⁵ S.o. (2.3.2; 2.3.3; 2.3.4).

führt dazu, dass „sehen“ und „erkennen“ eng zusammenrücken, so eng, dass das Verb **ראה** nicht nur die optische Wahrnehmung bezeichnet, sondern auch im übertragenen Sinn von „einschauen/erkennen“ verwendet wird. Diese Begriffsverschiebung ist bezeichnend für Qohelets Ansatz, spiegelt sie doch einerseits die hohe Bedeutung, die der Wahrnehmung zukommt, andererseits aber gleichzeitig auch die Schwierigkeit, diesen empirischen Ansatz konsequent durchzuhalten.

b. **יָדַע**

Das am zweithäufigsten verwendete Erkenntnisverb in Qoh ist **יָדַע**, das mit 36 Belegen den statistischen Durchschnitt ebenfalls weit übertrifft.⁷⁷⁶ Auch hier macht ein Vergleich mit Prov auf einige Besonderheiten im Sprachgebrauch Qohelets aufmerksam. V.a. zwei Dinge sind auffällig: die verneinten Verbformen und die Zukunftsaussagen.

Sowohl in Prov als auch in Qoh sind jeweils knapp die Hälfte der je 36 **יָדַע**-Belege verneint, d.h. es werden Aussagen darüber gemacht, wer was nicht weiss bzw. wissen kann.⁷⁷⁷ Als Beispiele seien Prov 4,19 und Qoh 10,14b zitiert:

„Der Weg der Gottlosen ist dunkle Nacht,
sie wissen nicht, woran sie straucheln“ (Prov 4,19)

Der Mensch weiss nicht was sein wird,
und was nach ihm sein wird, wer könnte es ihm mitteilen? (Qoh 10,14b)

Was auf den ersten Blick nach einem ähnlichen Wissen um die Möglichkeit menschlichen *Nichtwissens* aussieht, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen allerdings als recht verschieden. Betrachtet man nämlich die logischen Subjekte der verneinten Wissensaussagen, dann zeigt es sich, dass in Prov praktisch alle Nichtwissenden ihrerseits selbst schon Negativgrößen sind, d.h. Personen, bei denen es nicht weiter erstaunt, dass sie nicht wissen. So sind z.B. der Gottlose, die fremde Frau, Frau Torheit, der Unverständige oder

⁷⁷⁶ Botterweck, **יָדַע**, 484, gibt für das Verb **יָדַע** 948 Belege an, davon wären nach dem statistischen Durchschnitt nur ungefähr 9 Belege in Qoh zu erwarten. Zu **יָדַע** in Qoh vgl. auch Wright, Riddle, 54–57, der auf die wichtige Rolle der beiden Verben **יָדַע** und **מָצָא** im zweiten Teil von Qoh weist; vgl. weiter auch Schubert, Schöpfungstheologie, 111–113.

⁷⁷⁷ Bei Qoh sind es insgesamt 17: Qoh 2,19; 3,21; 4,13.17; 6,5.12; 8,5.7; 9,1.5.12; 10,14.15; 11,2.5(2).6; bei Prov sind es insgesamt 14: Prov 4,19; 5,6; 7,23; 9,13.18; 14,7; 23,35; 24,12; 27,1; 28,22; 29,7; 30,3.4.18 (mitgezählt sind in beiden Büchern auch Aussagen, die nicht durch die grammatikalische Form, sondern durch den Sinn „verneinte“ Aussagen sind, vgl. z.B. Qoh 3,21).

der Betrunkene Subjekt solcher Nichtwissens-Aussagen.⁷⁷⁸ Wird das Nichtwissen nicht durch ein zwielichtiges Subjekt verständlich gemacht, erfolgt die Abwertung oft durch den Kontext, etwa wenn Nichtwissen in Prov 24,12 als faule Ausrede abgetan oder in Prov 14,7 mit einem Toren in Zusammenhang gebracht wird. Nur ganz wenige Aussagen sprechen vom menschlichen Nichtwissen, ohne dieses durch die Disqualifizierung seiner Subjekte oder Umstände zu begründen bzw. zu – eigentlich vermeidbaren – Ausnahmen zu erklären.

In Qoh sehen die Verhältnisse anders aus: Auch hier finden sich Aussagen, in denen die disqualifizierten Subjekte das beschriebene Nichtwissen verständlich machen. So spricht Qohelet einem alten König (Qoh 4,13), den Toren (4,17; 10,15) und der Fehlgeburt (6,5) das Wissens ab. Doch solche Aussagen bleiben eher die Ausnahme. Deutlich häufiger sind Reflexionen, die das Nichtwissen aller Menschen betreffen.⁷⁷⁹

Ein Blick auf die Verbformen bzw. Zeitstufen⁷⁸⁰ kann weiterführende Hinweise geben, was Qohelet dazu bewegt, so kritisch über das menschliche Erkenntnisvermögen zu sprechen. Auffallenderweise ist nämlich in Qoh ungefähr die Hälfte der Aussagen, welche die Möglichkeit des Wissens verneinen, wie im oben zitierten Beispiel 10,14b auf die Zukunft bezogen.⁷⁸¹

Auch dort, wo על״י nicht verneint ist, macht Qoh im Vergleich zu Prov ungleich mehr Aussagen über die Zukunft. Diese Fülle von Aussagen, die das Erkennen zukünftiger Geschehnisse betreffen, bei einem gleichzeitigen Nebeneinander von negativen und positiven Aussagen deutet darauf hin, dass Qohelet gerade durch seine Reflexion über die Möglichkeit, Zukünftiges zu erkennen, zu seiner Position gekommen ist.⁷⁸² Oben bereits wurde auf die mehrfach beobachtbare Parallelität von על״י und נגנ״י hi. hingewiesen und die Vermutung geäußert, sie sei Folge einer Auseinandersetzung Qohelets mit prophetischen bzw. apokalyptischen Vorstellungen.⁷⁸³ Diese Vermutung wird somit durch die Besonderheiten im Sprachgebrauch Qohelets erhärtet.

⁷⁷⁸ Gottloser: Prov 4,19; 29,7; Fremde Frau: 5,6; Frau Torheit: 9,13; Unverständiger: 9,18; Betrunkener: 23,35; vgl. auch 28,22.

⁷⁷⁹ Klopfenstein, Skepsis, 102, spricht treffend vom „Wissen um das Nichtwissen“.

⁷⁸⁰ Nicht immer wird die Zeitstufe über die Verbform festgelegt.

⁷⁸¹ Qoh 2,19; 3,21; 6,12; 8,7; 9,1.12; 10,14; 11,2.5.6.

⁷⁸² Nicht umsonst gehört ja die „Zukunft als Grenze des Erkennens“ zu den grossen erkenntnisdiskutierenden Themen Qohelets, s.o. (2.2.2).

⁷⁸³ S.o. (2.2.2.h)

c. דָּבַר und אָמַר pi.

In der Rangliste der Häufigkeit ist als nächstes – zusammen mit דָּבַר pi. – das Verb אָמַר zu erwähnen, das insgesamt 20-mal verwendet wird.⁷⁸⁴ Die Hälfte dieser Belege sind Perfekt-Formen in der 1.Sg., durch die Qohelet eine nachfolgende Rede als seine eigene ausgibt. In diesen Angaben spiegelt sich sein Bestreben, das Woher des Wissens offen zu legen. In Prov werden demgegenüber Aussprüche v.a. dann bestimmten Personen zugewiesen, wenn es sich um zwielichtige Gestalten handelt, deren Meinungen durch ihre Charakterisierung sogleich wieder relativiert werden sollen.⁷⁸⁵ Solche Nennungen von wenig vertrauenswürdigen Subjekten begegnen auch in Qoh,⁷⁸⁶ bleiben hier aber Ausnahmen. Gerade die Fälle allerdings, in denen Qohelet sich selbst als Gewährsmann der von ihm weitergegebenen Erkenntnisse nennt, zeigen auch, dass solche durch Angabe ihrer Quellen nicht nur an Verlässlichkeit gewinnen, sondern auch an (scheinbarer) Objektivität verlieren und so zu subjektiven Meinungen Einzelner werden. Nicht immer allerdings, wenn Qohelet אָמַר bzw. דָּבַר pi. verwendet, scheint es ihm primär um eine Quellenangabe zu gehen. Manchmal nämlich findet sich bei diesen beiden Verben der Zusatz בְּלִבִּי,⁷⁸⁷ der die Rede als Selbstgespräch Qohelets erweist. Durch diese Ergänzung wird die Angabe, *woher* das folgende Wissen kommt, zu einer Angabe, *wie* dieses Wissen zustande gekommen ist, nämlich durch Reflexion im „Herzen“ Qohelets.

d. Weitere Erkenntniswörter

Die Tendenzen, die sich in der Verwendung von דָּבַר/אָמַר und יָדַע, רָאָה pi. im Sprachgebrauch Qohelets gezeigt haben, werden auch durch seinen Gebrauch der übrigen Erkenntniswörter bestätigt. Auf den zuletzt genannten Vorgang der Reflexion deutet v.a. die mehrmals verwendete Kombination der beiden Wörter לֵב und נָתַן, die in den verschiedensten Konstruktionen anzutreffen ist.⁷⁸⁸ Die jeweilige Bedeutung dieser Wendung ergibt sich aus dem Kontext und der verwendeten Konstruktion; in allen Fällen aber deutet die Nennung des Erkenntnisorgans לֵב auf das reflektierende Element, sei es, dass Qohelet etwas *in* sein „Herz“ nimmt, um es dort zu überdenken, sei es, dass er *mit* seinem „Herzen“ etwas erkunden möchte.

⁷⁸⁴ Auch hier ist der Vergleich mit Prov nur schon beim rein zahlenmässigen Befund aufschlussreich: Der in der Länge vergleichbare ältere Teil Prov 10–22 weist nämlich lediglich vier Belege von אָמַר auf, Prov insgesamt aber 25.

⁷⁸⁵ Als Beispiel sei etwa Prov 22,13 erwähnt: „Der Faule spricht: ‚Ein Löwe ist draussen, ich könnte mitten auf der Strasse erwürgt werden‘“.

⁷⁸⁶ Vgl. Qoh 10,3; 8,17.

⁷⁸⁷ Vgl. zu אָמַר: Qoh 2,1.15; 3,17.18; zu דָּבַר pi.: 1,16 (hier mit עַם-לִבִּי); 2,15.

⁷⁸⁸ Ohne Präposition: Qoh 1,17; 7,21; mit אֶחָד: 1,13; 8,9.16; mit אֵל: 7,2; 9,1; mit כִּי: 3,11. Ausser in 3,11; 7,2 und 7,21 ist dabei immer Qohelet das Subjekt der Aussagen.

Das Interesse, die Dinge „unter dem Himmel“ zu erkunden und daraus neue Erkenntnisse zu gewinnen, zeigt sich auch an der Vielzahl der Wörter, die Qohelet zur Umschreibung dieser Forschungen verwendet: בקש pi.⁷⁸⁹ תור, נסה pi., דרש, חקר und בור⁷⁹⁰ – Letztes ein Wort, das in dieser Bedeutung nur in Qoh vorkommt.⁷⁹¹ Mit den häufig gebrauchten Verben שוב und סבב,⁷⁹² mit denen Qohelet eine Zuwendung zu einer neuen Tätigkeit beschreibt,⁷⁹³ ist das aktive Moment der Forschungen hervorgehoben bzw. betont, dass es sich bei diesen um gezielte Aktionen handelt, die bewusst in Angriff genommen werden. In diesem Zusammenhang ist auch das nur bei Qoh begegnende Nomen חשבון nochmals zu erwähnen, mit dem Qohelet die aktuelle denkerische Betätigung bzw. deren Resultat, das „Denkergebnis“, bezeichnet.⁷⁹⁴

Das grosse Interesse Qohelets an der Erkenntnisthematik wird weiter auch durch die ebenfalls sehr häufige Verwendung von מצא bestätigt,⁷⁹⁵ das in der Bedeutung von „fassen/erkennen“ bei ihm sehr oft als Synonym zu ידע gebraucht wird.⁷⁹⁶ Auch hier fallen wieder die verneinten Aussagen auf, mit denen Qohelet auf die Grenzen des Erkennens weist. Dieser kritische Vorbehalt gegenüber der Möglichkeit, Weisheit bzw. Erkenntnis zu erlangen, spiegelt sich schliesslich auch in den vier Stellen, in denen das Verb חכם gebraucht wird und die allesamt skeptisch oder zumindest zurückhaltend formuliert sind.⁷⁹⁷ Als Letztes ist in diesem Zusammenhang auch nochmals auf das Wort ענין zu weisen, das bei Qohelet sehr oft in der spezifischen Bedeutung des an seine Grenzen stossenden menschlichen Erkenntnistrebens verwendet wird.⁷⁹⁸

⁷⁸⁹ בקש pi. ist in Qoh 3,6 als eines der Beispiele für Gegebenheiten, die ihre Zeit haben, genannt. Zu בקש pi. bei Qoh vgl. auch Spieckermann, Suchen, 305–332; Westermann, Begriffe, 7–9.

⁷⁹⁰ בקש pi. begegnet siebenmal; תור dreimal; נסה pi. zweimal; דרש, חקר und בור je einmal.

⁷⁹¹ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 119.

⁷⁹² שוב begegnet dreimal in der oben beschriebenen Weise; סבב und פנה je zweimal.

⁷⁹³ Vgl. Michel, Untersuchungen, 251.

⁷⁹⁴ Zur Diskussion um חשבון s.o. (2.2.1.d und 2.2.3.f).

⁷⁹⁵ Als Vergleich: 17 Belege in Qoh zu 9 Belegen in der vergleichbaren Grösse Prov 10–22.

⁷⁹⁶ Vgl. Ceresko, Antanaclassis, 565–567. Zu מצא in Qoh vgl. auch Spieckermann, Suchen, 305–332; Wright, Riddle, 54–57.

⁷⁹⁷ Vgl. Qoh 2,15.19; 7,16.23. Die Belege in Prov sprechen demgegenüber viel positiver von der Möglichkeit, Weisheit zu erlangen.

⁷⁹⁸ S.o. (2.2.3.b).

2.3.6 Die prägenden Vorgaben der Erfahrung – das Schöpfungsdenken als zweite Quelle der Erkenntnis

Mehrfach schon fiel in den bisherigen Analysen auf, dass Qohelet zwar dezidiert das menschliche Erkennen in den Bereich der empirisch erforschbaren Welt verweist und die Erfahrung zur grundlegenden Quelle der Erkenntnis erklärt, sich selbst aber nicht immer an dieses Programm hält; immer wieder trifft man bei ihm auf ein Wissen, das nicht aus der Erfahrung stammt, sondern auf *Vorgaben* gründet, die nicht näher benannt werden.

Ein deutliches Beispiel für diese Art des Wissens ist 1,13: Mitten in seinem Bericht über ein grossangelegtes Forschungsprogramm bringt der „König“ die Sprache auf Gott: „Gott hat sie [die leidige Beschäftigung des Forschens] den Menschen gegeben, damit sie sich damit abmühen.“ Obwohl mit diesem Satz des „Königs“ der erste Verweis auf Gott in Qoh insgesamt vorliegt, wird nicht weiter darüber reflektiert, woher dieses Wissen um Gott und sein Tun kommt; offenbar erachtet der „König“ dieses Wissen als so selbstverständlich, dass er keinen weiteren Erklärungsbedarf sieht.

In Qoh fallen Sätze dieser Art besonders auf, weil durch sie eine *Divergenz* zwischen Programm und Realität des Erkenntnisvorgangs Qohelets zutage tritt. Diese Differenz wird insbesondere dort greifbar, wo Aussagen Qohelets die von ihm selbst so deutlich benannten Erkenntnisgrenzen tangieren bzw. dort, wo er auf ein Wissen zurückgreift, das nach heutigem Verständnis kaum aus der Erfahrung stammen kann.

Allerdings machte man es sich wohl zu einfach, wenn man Qohelet diese Sätze als Beweis seiner Inkonsequenz vorhalten würde. Ohne gewisse Vorgaben, welche die Sinneseindrücke ordnen, ist keine Wahrnehmung möglich; jede Erfahrung ist durch nicht-empirische Vorgaben mitbestimmt.⁷⁹⁹

Die Frage, die gestellt werden muss, ist daher nicht *ob* jemand auf solche prägenden Vorgaben zurückgreift, sondern *welches* diese Vorgaben sind, welches Vorwissen die Wahrnehmung von Anfang an steuert.

Wie *prägend* solche Vorgaben sein können fällt v.a. dort auf, wo sie nicht von allen Menschen gleichermassen geteilt, sondern einer zeitlich, sozial, kulturell oder religiös bedingten Weltsicht entsprechen. Als Beispiel innerhalb von Qoh sei auf die besondere Perspektive des „Königs“ verwiesen, der die Welt mit anderen Augen als etwa Qohelet selbst betrachtet und demzufolge auch andere Schlüsse aus diesen Betrachtungen zieht.

Deutlich tritt dieses prägende Weltsicht des „Königs“ bereits in 1,13–15 zutage, wo er seine Untersuchung der Welt offenbar mit dem Vorwissen antritt, dass etwas wertlos ist, wenn es sich seiner Verfügungsgewalt entzieht.⁸⁰⁰ Ausgehend von diesem – selbst

⁷⁹⁹ S.o. (1.2.3).

⁸⁰⁰ S.o. (2.2.3.d).

nicht aus der Erfahrung stammenden – Vorwissen geht der „König“ an die Erforschung des „Tuns unter der Sonne“. Offenbar sieht er, dass sich dieses Tun seiner Macht entzieht (1,15), dass es Dinge gibt, die er selbst als „König“ nicht ändern kann. Aus seiner – aber nur aus seiner – Perspektive folgerichtig zieht der „König“ den Schluss, dass alles „nichtig und ein Streben nach Wind“ ist (1,14).⁸⁰¹

Dass Qohelet mit dieser von seiner eigenen Perspektive unterschiedenen „königlichen“ Weltsicht spielt, zeigt, dass er sich des Phänomens prägender Vorgaben durchaus bewusst war. Ob er allerdings auch seine eigenen Vorgaben als solche erkannt hat, lässt sich aus den Aussagen selbst nicht mehr entscheiden und ist auch eher unwahrscheinlich, gehört es doch zum Charakter solcher Vorgaben, dass sie gerade nicht als solche wahrgenommen werden.

Aus grösserer Distanz aber werden diese Vorgaben, welche die Wahrnehmung Qohelets prägen und bestimmen, sichtbar: Auf Schritt und Tritt stösst man in diesem Buch auf ein *Schöpfungsdenken*,⁸⁰² das selbst nicht aus der Erfahrung hergeleitet wird, diese aber massgeblich bestimmt. Dass die Welt und die Menschen Gottes Schöpfung sind, dass Gott hinter allem irdischen Geschehen steht und wirkt, das sind allgemeine Grundüberzeugungen der Antike und damit auch für Qohelet Gegebenheiten, die keiner weiteren Reflexion bedürfen. Aus diesem Wissen heraus betrachtet er die Welt und die Menschen und formuliert seine Gedanken. So empirisch diese Beobachtungen, Erfahrungen und Reflexionen im Einzelnen dann auch erfolgen mögen, immer sind sie bereits vorab grundlegend von diesem Schöpfungsdenken geprägt, das sie in einem bestimmten Licht erscheinen lässt.

Bereits in den ersten Versen des Buchs, in 1,3–11, stösst man auf dieses Schöpfungsdenken, wenn Qohelet über die Einzelbeobachtungen hinaus die Welt aus einer Metaperspektive heraus betrachtet und zur Feststellung gelangt, dass die kosmischen Grundgegebenheiten bleibende Gültigkeit haben. Zum Teil beruhen seine Aussagen sicherlich auf einem induktiv „hochgerechneten“ Erfahrungswissen,⁸⁰³ diese Erfahrungen selbst sind aber offenbar bereits von einem Vorwissen geprägt, sodass etwa die Welt von allem Anfang an als Schöpfung Gottes wahrgenommen wird.

Während sich das Schöpfungsdenken in den eröffnenden Versen von Qoh lediglich indirekt in den Wahrnehmungen Qohelets spiegelt, wird ab 1,12 z.T. auch explizit über Gott und sein Handeln gesprochen.⁸⁰⁴ Auf die erste Erwähnung Gottes in 1,13 wurde

⁸⁰¹ Zur speziellen Weltsicht des „Königs“ s.o. (2.1.5.b; 2.2.1.a; 2.2.1.e).

⁸⁰² Es ist hier nicht der Ort, Qohelets Schöpfungsdenken umfassend zu thematisieren, vgl. dazu etwa Schubert, Schöpfungstheologie (mit Lit.); Müller, Qohälät, 507–521 (mit Lit.). Zum Verhältnis dieses Schöpfungsdenkens zu Qohelets Vorstellungen über das Erkennen vgl. insbesondere Schubert, Schöpfungstheologie, 147–153.

⁸⁰³ Zum induktiven Vorgehen Qohelets s.o. (2.3.4.b).

⁸⁰⁴ Gott wird etwa als derjenige genannt, der Weisheit und Erkenntnis (Qoh 2,26), Lebensfreude (3,13) bzw. Reichtum und Vermögen (5,18; 6,2) gibt, der Zeit und

bereits oben hingewiesen. Gerade diese Beiläufigkeit, mit der das erste Mal die Rede auf Gott gebracht wird, weist darauf hin, wie selbstverständlich Qohelet dieses Wissen von Gott voraussetzt – so selbstverständlich, dass er weitere Erklärungen oder Reflexionen nicht als notwendig erachtet.

Auch im Wortgebrauch Qohelets spiegelt sich dieses Schöpfungsdenken, spricht er doch von Gott v.a. als dem Schöpfer der Welt, der hinter allem Geschehen wirkt. Am deutlichsten zeigt sich das daran, dass **נָתַן** und **עָשָׂה** die beiden Verben sind, mit denen das Handeln Gottes am häufigsten beschrieben wird.⁸⁰⁵ Dieses Wissen, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, ist für Qohelet so selbstverständlich, dass er es nirgends im Buch ausführlich darlegt, sondern lediglich an wenigen Stellen (3,11.14; 7,29; 12,1) kurz erwähnt.

Qohelet, der so dezidiert auf die dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen weist und dabei insbesondere auch immer wieder das „Tun Gottes“ als eine dieser Grenzen benennt,⁸⁰⁶ setzt gleichzeitig ein grundlegendes Wissen von diesem Gott und seinem Schöpfungshandeln voraus, das sich sowohl in ausformulierten Aussagen *über* Gott und sein Wirken als auch indirekter in seiner gesamten Wahrnehmung bzw. Deutung der Wirklichkeit niederschlägt. Dieses Wissen um Gott und sein Handeln bestimmt die Wahrnehmung und das Denken Qohelets so fundamental, dass er, der sonst jede Vorgabe kritisch reflektiert und hinterfragt, nicht den leisesten Zweifel daran laut werden lässt.⁸⁰⁷ Das Schöpfungsdenken ist somit der Hintergrund, auf dem alle weiteren Wahrnehmungen und Reflexionen Qohelets zu verstehen sind.⁸⁰⁸

Dass Gott der Schöpfer der Welt und der Menschen ist, ist für Qohelet unbestrittene Tatsache und Grundlage aller weiteren Erkenntnisse. Wenn er im Verlauf seiner Reflexionen das menschliche Erkennen in den Bereich der empirisch erforschbaren Welt verweist und diejenigen kritisiert, die diese Erkenntnisgrenzen durch ihre „Worte“ missachten, dann betrifft diese Kritik sicherlich auch manche Aussage über Gott – etwa genaue Prognosen, die Gottes Tun im Detail voraussagen wollen –, ein grundsätzliches Wissen um Gott stellt sie aber nicht im leisesten in Frage.

Sowohl das Schöpfungsdenken als auch die Erfahrung von Erkenntnisgrenzen im Gegenüber zu Gott ist keine Besonderheit Qohelets, sondern altorientalisches Gemein-

Gericht festsetzt (3,1–11; 3,17; 8,6; 9,2), dem die Toren missfallen und der Freude an den Gottesfürchtigen hat (5,5; 8,12).

⁸⁰⁵ Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 84–105 (insgesamt zum schöpfungstheologischen Vokabular Qohelets); Müller, Qohälät, 508–516.

⁸⁰⁶ S.o. (2.2.3).

⁸⁰⁷ Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 82.

⁸⁰⁸ Schubert, Schöpfungstheologie, 148, spricht davon, dass es in Qoh „neben der Erkenntnisebene eine Bekenntnisebene“ gibt, „die mit weisheitlichem Erkenntnisvermögen nicht völlig zu erhellen und zu erklären ist, sondern darüber hinausreicht.“

gut, das sich auf die eine oder andere Weise in allen Schriften aus diesem Kulturraum widerspiegelt.⁸⁰⁹

Unterschiede sind allerdings in der Art zu beobachten, wie diese beiden Komponenten im Einzelnen konkretisiert und miteinander in Verbindung gebracht werden. V.a. in seinem dezidierten Hinweis auf die Begrenztheit menschlichen Erkennens als anthropologische Grundgegebenheit erweist sich Qohelet hier in manchem als sehr radikal, wie ein Vergleich mit anderen möglichen Positionen zeigt.⁸¹⁰

Gerade auch die Wahrnehmung einer Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit gründet bei Qohelet in seinem Schöpfungsdenken: Gott ist in seinen Augen derjenige, der sowohl das Gelingen als auch das Scheitern menschlichen Erkenntnisstrebens bewirkt, auf den sowohl die Erkenntnisfähigkeit⁸¹¹ als auch die Erkenntnisgrenzen⁸¹² zurückgehen. Weil er den Menschen als Geschöpf für diese Welt geschaffen und ihm die Erkenntnisfähigkeit als wesentlichen Bestandteil des Lebens mitgegeben hat, darum ist für den Menschen Erkenntnis möglich, aber nur im Bereich dieser irdischen Welt, mit dem Tod erlischt auch die Fähigkeit zur Erkenntnis wieder.⁸¹³ Gott selbst erweist sich dadurch für den Menschen als einer, den man zwar immer wieder punktuell erfahren kann, der in seiner ganzen Grösse bzw. seinem ganzen Tun dem Erkennen aber weitgehend entzogen bleibt.⁸¹⁴

Solche Reflexionen zeigen, dass das Schöpfungsdenken bei Qohelet mancherorts mehr ist, als die prägende Vorgabe seiner Wahrnehmung, dass es vielmehr hier und dort auch die Funktion einer *zweiten Erkenntnisquelle neben der Erfahrung* übernehmen kann, aus der Qohelet einen Teil seines Wissens schöpft.⁸¹⁵ Eine bewusste Unterscheidung dieser beiden Erkenntnisquellen ist für ihn aber nicht möglich, weil das Schöpfungsdenken seine gesamte Wahrnehmung und sein Denken derart grundlegend prägt, dass er eine vom Schöpfungsdenken unabhängige Erfahrung überhaupt nicht kennt.

⁸⁰⁹ Vgl. die Untersuchungen anderer Diskussionsbeiträge in der atl. Erkenntnisdiskussion im folgenden Hauptteil (s.u., 3) und die dortigen Hinweise auf entsprechende Beispiele auch aus dem altorientalischen Raum.

⁸¹⁰ Für solche Vergleiche s.u. (3.2.3; 3.3.5; 3.4.3; 3.5.3; 3.6.3).

⁸¹¹ So deutlich etwa in Qoh 2,26 (s.o., 2.2.3.e).

⁸¹² S.o. (2.2.3).

⁸¹³ S.o. (2.2.1.c und 2.2.1.d).

⁸¹⁴ Vgl. Qoh 3,10f; 11,1–6.

⁸¹⁵ Im Blick auf die drei Grundtypen von Vorstellungen über Erkenntnisquellen im AT (s.o., 1.2.2.b) ist das Schöpfungsdenken als Teil der Tradition anzusprechen.

2.4 Qoh als erkenntnisdiskutierendes Buch – Zusammenfassung

Die Ausgangslage: Umkehrung der Blickrichtung

Bereits in einer ersten, noch unbefangenen Lektüre von Qoh fiel das grosse Interesse Qohelets an der Erkenntnisfrage auf.⁸¹⁶ Der erste Eindruck wurde in den weiteren Untersuchungen bestätigt: In Qoh findet eine intensive Auseinandersetzung mit der Erkenntnisthematik statt, die Reflexion über das menschliche Erkennen spielt hier eine zentrale Rolle. Um so erstaunlicher ist es angesichts dieses Befundes, dass dieser erkenntnisdiskutierenden Reflexion in der bisherigen Forschung nur sehr wenig Beachtung geschenkt wurde. Ein Überblick über die Forschungsgeschichte zeigte, dass die wenigen Beiträge, die sich überhaupt mit Qohelets Umgang mit der Erkenntnisthematik beschäftigten, hauptsächlich an einer Positionierung Qohelets innerhalb bekannter erkenntnistheoretischer Richtungen interessiert waren. Insbesondere wurde dabei immer wieder diskutiert, ob Qohelet ein Skeptiker bzw. ob er ein Empiriker ist.⁸¹⁷ Gegenüber solchen Versuchen, die nicht beim atl. Text, sondern bei jüngeren und zudem sehr unscharfen erkenntnistheoretischen Begriffen ansetzen, wurde hier einer umgekehrten Vorgehensweise der Vorrang gegeben und Qohelets eigener Umgang mit der Erkenntnisthematik zum Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht.⁸¹⁸ Dieser Umgang konnte in einer Ablauflesung näher bestimmt werden, in der darauf geachtet wurde, wo sich in Qoh explizite Reflexionen über das Erkennen finden, welche Themen dabei zur Sprache kommen und wo ausserhalb dieser expliziten Reflexionen das Erkenntnisthema noch greifbar wird.⁸¹⁹

Explizite Reflexionen und implizite Hinweise

Eine solche Ablauflesung zeigte, dass Gegenstand der expliziten Reflexionen Qohelets durchwegs das Thema der Erkenntnis*grenzen* ist, während seine Vorstellungen über Erkenntnis*quellen* nur über eine bedeutend indirektere Ebene greifbar werden. Dieser zunächst auffällige Befund ist bei genauerem Nachdenken wenig erstaunlich, sind es doch die dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen, an denen Erkenntnis zuerst und am offenkundigsten als Problem wahrgenommen wird; bei diesen Grenzen setzen die erkenntnisdiskutierenden Reflexionen dann auch ein, versuchen sie genauer zu bestimmen und zu erklären. Die Frage nach den Quellen der Erkenntnis ist demgegenüber weniger deutlich der Klärung bedürftig und wird dementsprechend erst nach und nach als eigenes Problem wahr-

⁸¹⁶ S.o. (2.1.2).

⁸¹⁷ S.o. (2.1.3).

⁸¹⁸ S.o. (2.1.4).

⁸¹⁹ S.o. (2.1.5).

genommen.⁸²⁰ Bei Qohelet zeigt sich zwar ein hohes Problembewusstsein auch in der Frage nach den Quellen der Erkenntnis, er erhebt diese aber an keiner Stelle seines Buchs zum eigenen Thema, seine Vorstellungen müssen vielmehr indirekt, etwa über seine Argumentationen und seinen Wortgebrauch, erschlossen werden.⁸²¹

Explizite Reflexionen über die Grenzen des Erkennens

Die Reflexionen über die Grenzen menschlichen Erkennens sind es, die den erkenntnisdiskutierenden Charakter von Qoh prägen; mit insgesamt 16 Abschnitten, in denen die Erkenntnisgrenzen zur Sprache gebracht werden, gehört dieses Thema zu einem der wichtigsten im Buch und ist für dessen Gesamtcharakter bestimmend.⁸²² Ihnen wurde in der vorliegenden Untersuchung daher auch besondere Beachtung geschenkt.⁸²³ Immer wieder kommt Qohelet in seinen Reflexionen über das Erkennen auf die drei gleichen Themenkreise zu sprechen: den Tod, die Zukunft und das „Tun Gottes“, die alle auf ihre Art dem menschlichen Erkennen eine Grenze setzen.⁸²⁴ Eine scharfe Abgrenzung dieser drei Themenbereiche ist dabei nicht möglich, sie berühren und überschneiden sich.

Der Tod als Grenze des Erkennens

Qohelet kommt generell relativ häufig auf den Tod – das alle treffende eine Geschick – zu sprechen, als Grenze des Erkennens benennt er ihn insgesamt viermal.⁸²⁵ Radikal setzt der Tod jeglichem Vorteil der Weisheit ein

⁸²⁰ Dass ein Problembewusstsein bei der Thematik der Grenzen menschlichen Erkennens aufbricht, zeigt sich etwa auch in Prov 10–22, wo an einigen wenigen Stellen bereits ganz leise die Erfahrung solcher Grenzen anklingt, während die Ermöglichung von Erkenntnis überhaupt nicht problematisiert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

⁸²¹ S.o. (2.3.1).

⁸²² Die hohe Bedeutung der erkenntnisdiskutierenden Reflexionen Qohelets für sein gesamten Denkens wird lediglich von Fox, Qohelet, 79 (u.ö.), und von Schubert, Schöpfungstheologie, 107, betont, von vielen anderen wird sie übersehen. Als Beispiel sei etwa das Buch von Zimmer (Zimmer, Tod) genannt, in dem das Thema der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit nur ganz am Rande gestreift wird, was bei einer „Untersuchung zur Anthropologie Qohelets“ doch eher erstaunt.

⁸²³ S.o. (2.2).

⁸²⁴ Diese drei Grenzen des Erkennens werden in der Sekundärliteratur immer wieder genannt, in den meisten Fällen wird dabei aber jeweils nur die eine oder andere dieser drei Grenzen hervorgehoben. So betont beispielsweise Zimmer, Tod, 108, hauptsächlich den Tod, Lohfink, *הבלי*-Aussage, 56, hauptsächlich die Zukunft und Wright, Riddle, 64f, hauptsächlich das „Tun Gottes“. Demgegenüber ist an der differenzierten Reflexion Qohelets mit ihrer Benennung dreier solcher Grenzen festzuhalten.

⁸²⁵ S.o. (2.2.1). Es handelt sich um die Abschnitte Qoh 2,12–17; 2,18–21; 9,4–6; 9,7–10.

Ende, die im Bereich des Lebens durchaus sinnvolle Unterscheidung von Weisheit und Torheit wird durch ihn hinfällig. Auch all das, was sich der Mensch durch seine Weisheit – seine (besondere) Erkenntnisfähigkeit – während seiner Lebenszeit erworben hat, sein Ruhm oder sein Besitz, kann ihn nicht davor bewahren, dass mit dem Tod dem Geltungsbereich eines Vorteils der Weisheit vor der Torheit eine radikale und unumstössliche Grenze gesetzt ist. Der Todesbereich selbst wird von Qohelet folgerichtig als Ort geschildert, an dem überhaupt keine Erkenntnis mehr möglich ist. Das fehlende Erkenntnisvermögen wird zum wesentlichen Unterscheidungsmerkmal der Toten von den Lebenden; die Erkenntnisfähigkeit selbst erweist sich dadurch als eines der grundlegendsten Merkmale des Lebens insgesamt.

Die Zukunft als Grenze des Erkennens

Obwohl für Qohelet die Erkenntnisfähigkeit damit wesentlich zum Menschsein gehört, sieht er ihr auch im Bereich des Lebens Grenzen gesetzt. Sechsmal benennt er die Zukunft als solche Grenze;⁸²⁶ was in ihr geschehen wird, bleibt dem menschlichen Erkennen entzogen. Während allgemeine Aussagen über die Zukunft möglich sind, weil sie sich auf Erfahrungen immer gleich bleibender Grundgegebenheiten stützen können, verunmöglicht die Unverfügbarkeit der Zeit präzisere Aussagen über den Zeitpunkt und den Verlauf zukünftiger Ereignisse. Mehrmals begründet Qohelet seinen Verweis auf diese dem menschlichen Erkennen gesetzte Grenze damit, dass niemand einem „mitteilen“ könne, was die Zukunft bringen wird. Wahrscheinlich spielt er, der sonst doch eher auf unmittelbare Erfahrungen bzw. das Sehen setzt,⁸²⁷ mit diesen Bemerkungen auf Zeitgenossen an, die solche Mitteilungen über zukünftige Ereignisse für möglich halten.⁸²⁸ Demgegenüber hält Qohelet an der Unüberwindbarkeit dieser dem menschlichen Erkennen durch die Zukunft gesetzten Grenze fest. Die Undurchschaubarkeit der Zukunft führt bei ihm aber nicht zur Resignation, sondern ist ein Grund mehr, sich des Lebens zu freuen und den gegenwärtigen Tag zu genießen.

Das „Tun Gottes“ als Grenze des Erkennens

Als dritte Grenze des Erkennens nennt Qohelet das „Tun Gottes“, das wie die Zukunft das menschlichen Erkenntnisvermögen auch im Bereich des Lebens begrenzt. Insgesamt sechsmal kommt Qohelet explizit oder implizit

⁸²⁶ S.o. (2.2.2). Es handelt sich um die Abschnitte Qoh 3,21f; 6,10–12; 7,13f; 8,5–8; 9,11f; 10,12–15.

⁸²⁷ S.o. (2.3.5.a).

⁸²⁸ S.o. (2.3.5.b).

auf dieses „Tun Gottes“ zu sprechen,⁸²⁹ wobei er eigentlich zwei verschiedene Gedanken mit diesem Begriff verbindet, diese beiden aber auch zusammen zu denken versucht. Das „Tun Gottes“ ist für ihn zunächst insofern Grenze des Erkennens, als letztlich Gott selbst für das Scheitern gewisser Erkenntnisbemühungen verantwortlich ist. Das „Tun Gottes“ ist so die eigentliche Ursache dafür, dass menschliche Erkenntnisversuche immer wieder auch an ihre Grenzen stossen. Daneben ist das „Tun Gottes“ aber auch als Objekt dieser Erkenntnisversuche Grenze des Erkennens, als Objekt, dessen Grösse das menschliche Erkenntnisvermögen bei weitem übersteigt und diesem daher entzogen bleibt. Da es als solches auch dem Erkennen Qohelets nie ganz zugänglich ist, bleiben seine Ausführungen an manchen Orten ziemlich in der Schwebel. Dennoch gelingt es ihm, mit dem Verweis auf das „Tun Gottes“ aufzuzeigen, dass nicht nur das Streben nach Erkenntnis, sondern auch dessen Scheitern von Gott gewirkt ist, dass damit beides ganz wesentlich zum Menschsein gehört.

Die Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeit als anthropologische Grundgegebenheit

In seinem unermüdlichen Verweis auf diese drei dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen zeigt Qohelet tatsächlich skeptische Züge. Skeptisch ist er in diesen Reflexionen insofern, als er Bereiche benennt, in denen grundsätzlich keine Erkenntnisse möglich sind. Das Scheitern menschlicher Erkenntnisbemühungen ist somit nicht auf mangelnden Einsatz zurückzuführen, sondern ist eine von Gott für den Menschen vorgesehene anthropologische Grundgegebenheit. Diese Zurückhaltung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit gegenüber heisst für Qohelet aber nicht, dass grundsätzlich keine wahren Aussagen möglich wären, er verneint diese Möglichkeit lediglich für gewisse Bereiche.⁸³⁰ Qohelet selbst nähert sich diesen Bereichen, die er so dezidiert als für das menschliche Erkennen unzugänglich erklärt, manchmal gefährlich stark und macht Aussagen etwa

⁸²⁹ S.o. (2.2.3). Es handelt sich um die Abschnitte Qoh 1,12–18; 2,22–26; 3,10f; 7,23–29; 8,16f; 11,1–6.

⁸³⁰ Hier ist Michel, Untersuchungen, 43, zu widersprechen, wenn er schreibt: „[...] so darf man ihn [sc. Qohelet] also nicht einen Pessimisten nennen, sondern einen Skeptiker im Blick auf die Erkennbarkeit der Welt. Für ihn stösst der menschliche Erkenntniswille auf eine Welt, die sich nicht durchschauen lässt.“ Für Qohelet ist nicht die gesamte Welt nicht erkennbar, sondern lediglich gewisse Bereiche, diejenigen, die nicht „unter der Sonne“ sind. Insofern muss man auch Schubert, Schöpfungstheologie, 114, widersprechen, der in seinem Abschnitt über die „Grenzen der Erkenntnis“ (ebd., 113–116) generell von der „tiefen[n] menschliche[n] Erkenntnisunfähigkeit“ spricht, ohne die dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen näher zu benennen. Vgl. dagegen sehr treffend Lohfink, *הכל*-Aussage, 56: „Die negativen Aussagen sind oft hart. [...] Dennoch sind es – im Gegensatz zur Aussage über die völlig fehlenden Erkenntnismöglichkeiten der Toten in 9,5 – niemals Aussagen über eine absolute Erkenntnisunfähigkeit des Menschen.“

über Gott oder Geschehnisse nach dem Tod, die er seinen eigenen Reflexionen nach gar nicht machen könnte.

Implizite Hinweise auf die Quellen der Erkenntnis

Durch die Benennung dessen, was nicht erkennbar ist, bestimmt Qohelet gleichzeitig indirekt auch den Bereich, in dem Erkenntnisse möglich sind: Allen drei durch die Erkenntnisgrenzen Tod, Zukunft und „Tun Gottes“ umgrenzten Bereichen gemeinsam ist, dass sie nicht zur empirisch erforschbaren Welt gehören. Mit dem Stichwort „unter der Sonne“ wird diese immanente Welt auch in den expliziten Aussagen Qohelets als derjenige Bereich genannt, in dem Erkenntnisse möglich sind.⁸³¹

Solche Bemerkungen zu den Voraussetzungen gelingenden Erkennens zeigen – bei aller Beiläufigkeit, mit der sie manchmal geäußert werden –, dass in Qoh auch die Frage nach den Erkenntnisquellen nicht unreflektiert bleibt; anders aber als es bei der Frage nach Erkenntnisgrenzen geschieht, werden solche Reflexionen über die Quellen der Erkenntnis an keiner Stelle zum eigentlichen Thema erhoben, sondern müssen über Randbemerkungen bzw. implizite Hinweise erschlossen werden.⁸³²

Die Erfahrung des Individuums als grundlegende Quelle der Erkenntnis

Wertvolle Hinweise auf Qohelets Vorstellungen über die Quellen der Erkenntnis geben seinen Argumentationen, in denen er seine eigenen Wege zu neuen Einsichten für andere nachvollziehbar zu machen sucht. Dadurch, dass er seine Erkenntnisse nicht unbegründet weitergibt, sondern durch Argumentationen zu stützen versucht, signalisiert Qohelet, dass für ihn – anders als für die ältere Weisheit – die Tradition allein noch kein Garant für die Gültigkeit der weitergegebenen Erkenntnisse ist. Der in diesen Argumentationen ständig wiederholte Rekurs auf das eigene „Ich“ zeigt, dass Qohelet das Individuum als die kritische Instanz erachtet, an der sich alle Erkenntnis zu bewähren hat; der Einzelne selbst hat über deren Gültigkeit zu entscheiden, ohne sich blind auf das durch die Tradition gebildete Urteil verlassen zu können.

Während der unermüdliche Rekurs auf das eigene „Ich“ zunächst einfach die hohe Bedeutung des Individuums herausstellt, zeigen die in diesen Ich-Reden verwendeten Verben, dass Qohelet insbesondere in der Erfahrung des Einzelnen die kritische Instanz sieht, an der sich die Gültigkeit von Erkenntnissen zu erweisen hat. Darum ist menschliches Erkennen für ihn auch auf den Bereich „unter der Sonne“ beschränkt, da nur hier solche Erfahrungen bzw. empirische Forschungen überhaupt möglich sind.⁸³³

⁸³¹ Vgl. Schubert, Schöpfungstheologie, 115.

⁸³² S.o. (2.3).

⁸³³ S.o. (2.3.2 und 2.3.3).

Programmatisches und pragmatisches Anliegen

Mit seinem unermüdlichen Rekurs auf das eigene „Ich“ verfolgt Qohelet gleichzeitig ein programmatisches und ein pragmatisches Anliegen: Programmatisch kann er so – ohne dies explizit aussprechen zu müssen – seine Kritik am Erkenntnisverständnis der traditionellen Weisheit zum Ausdruck bringen und die individuelle Erfahrung des Einzelnen zur kritischen Instanz erklären, an der sich auch Einsichten der Tradition nochmals neu zu bewähren haben. Auf einer pragmatischen Ebene übernehmen die Berichte über seine eigenen Erfahrungen genau diese programmatisch zugewiesene Rolle; sie dienen Qohelet dazu, die Lücke zu schliessen, die durch den Wegfall der Gültigkeit garantierenden Funktion der Tradition entstanden ist, und begründen die von ihm weitergegebenen Erkenntnisse.⁸³⁴ V.a. Beobachtungen sind es, durch die Qohelet solche Erfahrungen macht, ermöglicht doch das Sehen in der Regel eine viel unmittelbarere Wahrnehmung als das in der Weisheit sonst bevorzugte Hören.⁸³⁵

Drei Grundtypen der Argumentation

Über die allgemeine Beobachtung einer Hochschätzung der Erfahrung als Erkenntnisquelle hinaus ist insbesondere die Funktion, die diese Erfahrung in Qohelets Argumentationen spielt, aufschlussreich für seine Vorstellungen über die Wege zu neuen Erkenntnissen. Drei Grundtypen der Argumentation lassen sich unter diesem Gesichtspunkt bei Qohelet unterscheiden.⁸³⁶ (1.) Bei den *Beobachtungen mit freier Reflexion* stehen die Reflexionen, im Zuge derer Qohelet seine Erkenntnisse formuliert, lediglich in einem lockeren Verhältnis zur Erfahrung; sie sind zwar von Beobachtungen angeregt, gehen aber weit über sie hinaus und können von ihnen nicht begründet werden. (2.) In einem viel engeren Verhältnis stehen Erfahrung und Reflexion in den Fällen, in denen Qohelet *induktiv* aus seinen Beobachtungen allgemeine Schlüsse zieht, von seinen individuellen Erfahrungen durch Verallgemeinerung zu allgemein gültigen Sätzen kommt. (3.) Genau die umgekehrte Funktion übernimmt die Erfahrung in den Fällen, in denen Qohelet allgemein gültige Sätze durch gegenteilige Beobachtungen *falsifiziert*, in ihrer

⁸³⁴ S.o. (2.3.3 und 2.3.4) Da die Erfahrung des je Einzelnen für Qohelet die letzte Instanz ist, die über die Gültigkeit von Erkenntnissen entscheidet, können seine eigenen Erfahrungen letztlich nur ihm selbst als Begründung dienen, bereits für seine Adressaten schliesslich sind diese Erfahrungen nicht mehr individuell gemachte, sondern weiter tradierte Erfahrungen. Qohelet zeigt an keiner Stelle, dass er sich dieser Schwierigkeit bewusst ist; da es sich allerdings in keinem der von ihm berichteten Fälle um spezifische, biographisch bedingte Erfahrungen handelt, wollen seine Berichte vielleicht in erster Linie auch als Hinweise auf allgemein zugängliche Erfahrungen verstanden sein, sodass sich das Problem ein Stück weit erübrigt.

⁸³⁵ S.o. (2.3.5.a).

⁸³⁶ S.o. (2.3.4).

generellen Gültigkeit in Frage stellt. Mit solchen Argumentationen zeigt Qohelet, dass das kritische Potential seines Ansatzes bei der eigenen Erfahrung nicht nur Theorie ist, sondern in einzelnen Fällen durchaus auch gegen die Tradition ausgespielt werden kann.

Das Schöpfungsdenken als Vorgabe bzw. zweite Erkenntnisquelle neben der Erfahrung

Argumentationen und Wortgebrauch⁸³⁷ zeigen, dass Qohelet zwar dezidiert bei der eigenen Erfahrung einsetzt – Beobachtungen bilden in den meisten Fällen den Ausgangspunkt für seine Reflexionen –, diesen Ansatz aber nicht immer konsequent bis zum Ende durchhalten kann. Obwohl er als Quelle der Erkenntnis nur die Erfahrung nennt und andere Erkenntnisquellen wie die Tradition massiv kritisiert, bezieht er sein eigenes Wissen zwar sicherlich zu einem grossen Teil aus der eigenen Erfahrung, daneben aber immer wieder auch aus einer nicht genannten Quelle, die diesen Erfahrungshorizont überschreitet.⁸³⁸

Solche Rückgriffe Qohelets auf ein nicht aus der Erfahrung stammendes Wissen dürfen nicht vorschnell als Inkonsequenz kritisiert werden, ist doch jede Erfahrung auf prägende Vorgaben angewiesen, welche die Sinnesindrücke ordnen und Erfahrung damit erst ermöglichen. Bei Qohelet ist es das Wissen um Gott den Schöpfer, das seine Wahrnehmung massgeblich prägt und seine Erfahrungen bestimmt; so nimmt er von allem Anfang an die Welt als Schöpfung und die Menschen als Geschöpfe Gottes wahr. Mancherorts allerdings tritt die Erfahrungsdimension dabei so stark in den Hintergrund und wird das Schöpfungsdenken so dominant, dass man kaum mehr von einer prägenden Vorgabe der Erfahrung sprechen kann; ohne dass dies auch nur andeutungsweise ausgesprochen würde, übernimmt hier das Schöpfungsdenken offenbar die Funktion einer zweiten, von der Erfahrung mehr oder weniger unabhängigen Erkenntnisquelle, aus der Qohelet sein Wissen schöpft.⁸³⁹

⁸³⁷ S.o. (2.3.5). Aufschlussreich ist etwa die Verwendung von חָזַק : Dieses überaus häufig vorkommende Verb hat bei Qohelet ein Bedeutungsspektrum, das von „beobachten/wahrnehmen“ bis hin zu „einsehen/erkennen“ reicht. Darin spiegelt sich einerseits die hohe Bedeutung, die der Beobachtung im Denken Qohelets zukommt und die das „Sehen“ und das „Erkennen“ ganz nahe zusammen rücken lässt, darin zeigt sich gleichzeitig aber auch die Schwierigkeit, den empirischen Ansatz konsequent bis zum Ende durchzuführen – nicht immer, wenn Qohelet חָזַק sagt, denkt er tatsächlich an empirische Beobachtungen!

⁸³⁸ Symptomatisch dafür ist etwa, dass Qohelet seinen Untersuchungsbereich zwar dezidiert als „unter der Sonne“ bestimmt, dessen ungeachtet aber immer wieder auch Aussagen über Gott oder die Toten macht, die sich seinen eigenen Aussagen gemäss eben gerade nicht „unter der Sonne“ befinden.

⁸³⁹ S.o. (2.3.6).

Erfahrungen scheiternder Erkenntnisbemühungen als Auslöser der Reflexion

Insgesamt präsentiert sich ein äusserst facettenreiches Bild von Qohelets Umgang mit der Erkenntnisthematik. Obwohl sich auch bei ihm einige unreflektiert vorausgesetzte Vorstellungen finden, sind es in erster Linie seine expliziten Reflexionen über das menschliche Erkennen und seine Grenzen, die den Charakter des Buchs prägen. Anders als in anderen atl. Büchern ist das menschliche Erkennen hier nicht diskussionslos vorausgesetzt, sondern wird mehrfach zum Gegenstand der Reflexion.

Qohelet selbst lässt über den Anlass seiner erkenntnisdiskutierenden Reflexionen wenig verlauten; einige Vermutungen darüber, was ihn zu dieser intensiven Auseinandersetzung bewegt hat, sind aber dennoch möglich: Seine Konzentration auf die Erkenntnisgrenzen deutet darauf hin, dass es in erster Linie Erfahrungen scheiternder Erkenntnisbemühungen waren, die ihn zum Nachdenken über das menschliche Erkenntnisvermögen brachten. In seinen Reflexionen führt Qohelet dieses Scheitern, die Diskrepanz zwischen dem Wunsch des Menschen nach „grossen“ Erkenntnissen (vgl. 7,29) und der begrenzten Reichweite menschlicher Erkenntnisfähigkeit, auf Gott selbst zurück. Weiter macht er Bemerkungen über Leute, die meinen, diese Erkenntnisgrenze überschreiten zu können und über Dinge sprechen, die ihnen – wie allen Menschen – verborgen sind. Obwohl sich Qohelet mit Andeutungen begnügt und nicht näher angibt, wen er bei seiner Polemik im Blick hat, lassen seine Bemerkungen an aktuelle Auseinandersetzungen mit Zeitgenossen denken, wobei sowohl Vertreter weisheitlicher als auch prophetischer bzw. apokalyptischer Strömungen als Diskussionspartner wahrscheinlich sind.⁸⁴⁰

Das Wissen um Erkenntnisgrenzen als Grund zur Lebensfreude

Obwohl Qohelet das Scheitern gewisser Erkenntnisbemühungen als schmerzvoll schildert, obwohl er um die Diskrepanz zwischen Erkenntnisdurst des Menschen und tatsächlicher Reichweite des Erkenntnisvermögens weiss, führt dieses Wissen bei ihm an keiner Stelle zur Resignation. Diese Diskrepanz gehört für ihn zu den anthropologischen Grundgegebenheiten, die er als von Gott gegeben und als schöpfungsgemäss zu akzeptieren bereit ist.

Die Konsequenz, die Qohelet aus seinen Reflexionen über die begrenzte Reichweite menschlichen Erkennens zieht, ist daher auch an keiner Stelle ein resigniertes Aufgeben angesichts der Undurchschaubarkeit des göttlichen Tuns, der Zukunft und damit des menschlichen Lebens insgesamt, sondern ein Aufruf zu Lebensfreude und tatkräftigem Handeln. Gerade weil

⁸⁴⁰ Auf diese anderen Positionen in der Erkenntnisfrage und die Diskussion, die sich zwischen ihnen und Qohelet entspannt, wird im nächsten Hauptteil (s.u., 3) ausführlich eingegangen werden.

der Mensch so vieles nicht erkennen und daher auch nicht vorausberechnen kann, gilt es, sich auf das Jetzt zu konzentrieren und das Leben im Moment zu gestalten und zu genießen.

3. Vielstimmigkeit der Diskussion – andere Diskussionsbeiträge

Qohelets Reflexionen über das menschliche Erkennen sind wohl ein prominenter, keineswegs aber der einzige Beitrag in der atl. Diskussion um das menschliche Erkennen. Im Laufe der Jahrhunderte wurde Erkenntnis in verschiedenen Bereichen atl. Literatur auf unterschiedliche Weise als Problem wahrgenommen und als solches diskutiert. Nach dem Blick in die Tiefe soll die sich so entzündende Erkenntnisdiskussion in diesem dritten Hauptteil nun in ihrer Vielstimmigkeit untersucht werden, wobei nach einigen Vorüberlegungen zum Vorgehen (3.1) fünf weitere Diskussionsbeiträge mit je eigenen Profil unterschieden werden (3.2–3.6).

3.1 Vorüberlegungen

Bevor im Folgenden ein Überblick über die gesamte atl. Erkenntnisdiskussion gegeben werden kann, gilt es, das geplante Vorgehen – die Unterscheidung von fünf weiteren Diskussionsbeiträgen neben demjenigen Qohelets – nochmals etwas ausführlicher zu erläutern.¹

3.1.1 Zur Stellung des Beitrags Qohelets

Die besondere Rolle, die dem Beitrag Qohelets in der vorliegenden Untersuchung durch die vertiefte Betrachtung zugewiesen wird,² nötigt zur Klärung der Frage nach dessen Bedeutung im Rahmen der gesamten atl. Erkenntnisdiskussion. In drei Punkten lässt sich diese skizzieren:

¹ Ganz knapp wurde das konkrete Vorgehen bereits im ersten Hauptteil erläutert, s.o. (1.3.3.a).

² S.o. (2).

(1) Der Vergleich mit anderen Schriften zeigt, dass die Intensität der expliziten Auseinandersetzung Qohelets mit der Erkenntnisfrage innerhalb der atl. bzw. altorientalischen Literatur aussergewöhnlich ist: In kaum einer anderen Schrift nimmt das Thema des menschlichen Erkennens so grossen Raum ein. Trotzdem unterscheidet sich Qoh durch die Thematisierung der Erkenntnisfrage nicht grundsätzlich, sondern höchstens graduell von anderen atl. Büchern, in denen die Erkenntnisthematik eine Rolle spielt; deren erkenntnisdiskutierende Reflexionen stehen denjenigen Qohelets in nichts nach, auch wenn sie unter Umständen innerhalb der jeweiligen Bücher eine marginalere Rolle spielen.

(2) Auch inhaltlich sind die Reflexionen Qohelets nicht etwas völlig Einmaliges, es gibt manche Berührungen mit anderen (v.a. weisheitlichen) Schriften, in denen sich ähnliche Aussagen über das menschliche Erkennen und dessen Begrenztheit finden. Auf einige dieser Berührungen wurde bereits im zweiten Hauptteil hingewiesen, andere werden in diesem dritten Hauptteil zur Sprache kommen.³

(3) Qohelets Art des Umgangs mit der Erkenntnisthematik ist allerdings durchaus nicht die einzig mögliche; spätestens ein Blick auf andere Schriften zeigt, dass das menschliche Erkennen auch ganz anders zur Sprache gebracht werden kann, dass Probleme an verschiedenen Orten gesehen und demzufolge auch unterschiedlich angegangen werden können.

3.1.2 Die Unterscheidung von fünf weiteren Beiträgen in der atl. Erkenntnisdiskussion

Um diese anderen Arten der Umgangs mit der Erkenntnisthematik soll es in diesem dritten Hauptteil nun gehen, wobei sich der Blick von der Tiefe in die Breite wendet: Ziel ist nicht mehr die minutiöse Analyse aller erkenntnisdiskutierenden Reflexionen eines einzelnen Beitrags, vielmehr soll die atl. Erkenntnisdiskussion aus grösserer Distanz betrachtet und in ihrer Gesamtheit in den Blick genommen werden.

Die einzelnen Beiträge können dabei nicht mehr in der gleichen Genauigkeit analysiert werden wie der Beitrag Qohelets; die Untersuchungen zielen in diesem dritten Hauptteil nicht auf detaillierte Einzelexegesen aller erkenntnisdiskutierenden Reflexionen, vielmehr soll aus grösserer Distanz versucht werden, die charakteristischen Besonderheiten der einzelnen Beiträge sichtbar zu machen.

³ Da Qoh in der vorliegenden Untersuchung durch die sehr ausführliche Analyse eine besondere Rolle zugewiesen wurde, unterscheidet sich die Darstellung dieses Beitrags auch insofern von derjenigen der anderen Beiträge, als auf verwandte Textbereiche nicht in einem eigenen Ausblick, sondern fortlaufend hingewiesen wurde.

Um die Vielstimmigkeit dieser atl. Erkenntnisdiskussion hör-, aber auch fassbar zu machen, werden im Folgenden neben dem Beitrag Qohelets fünf weitere Beiträge voneinander unterschieden, die sich durch je charakteristische Besonderheiten markant voneinander abheben: der Beitrag der „Hiob-Literatur“ (3.2), derjenige der „theologisierten“ Weisheit (3.3), der Beitrag von Gen 2f und verwandten Texten (3.4), der prophetische (3.5) und der apokalyptische (3.6) Beitrag.

Die Reflexionen dieser Beiträge lassen sich keineswegs trennscharf voneinander abgrenzen, zwischen ihnen gibt es verschiedenste Berührungen und Überschneidungen – nicht zuletzt auch darum, weil es sich bei ihnen eben offensichtlich um Beiträge innerhalb *einer* Diskussion handelt, in der einzelne Beiträge auf andere Bezug nehmen und sich mit den in ihnen vertretenen Positionen auseinander setzen.⁴ Die hier vorgenommene Einteilung will denn auch nicht als einzig mögliche Kategorisierung verstanden sein, sie soll lediglich helfen, die Vielstimmigkeit der atl. Erkenntnisdiskussion differenzierter wahrzunehmen.

3.1.3 Zum Vorgehen im Einzelnen

Bei nicht wenigen der genannten Beiträge rückt eine sehr grosse Textmenge in den Blick, die sich durch entsprechende erkenntnisdiskutierende Reflexionen als Teil dieses Beitrags erweist. Um der damit verbundenen Gefahr einer zu oberflächlichen bzw. verallgemeinernden Untersuchung zu entgehen, soll im Folgenden in der Regel *ein* atl. Buch jedes Beitrags ausgewählt und exemplarisch auf seine Art des Umgangs mit der Erkenntnisthematik hin untersucht werden.⁵

Die ausgesuchten Beispieltexte – Hi, Prov 1–9, Sir, Sap, Gen 2f, Jes, Dan – werden dabei ausschliesslich auf ihren Umgang mit der Erkenntnisthematik hin untersucht,⁶ wobei jeweils zwei Fragestellungen leitend sein sollen: (1) Zunächst gilt es festzustellen, inwiefern Erkenntnis in diesen Schriften problematisiert wird, welche Probleme thematisiert und welche Fragen auf welche Weise zu beantworten gesucht werden. (2) Im

⁴ Zur Rede von einer Diskussion und der Unterscheidung verschiedener Diskussionsbeiträge s.o. (1.3.1.b). Während diese Diskussion zwischen den verschiedenen Beiträgen bzw. den in ihnen vertretenen Positionen durch zahlreiche Querbezüge deutlich greifbar wird, lässt sich die Frage, wie weit die gegenseitige Kenntnis der konkreten Schriften im Einzelnen gegangen ist, z.T. nur sehr schwer beantworten.

⁵ Im Beitrag der „theologisierten“ Weisheit (s.u., 3.3) wird von diesem Vorgehen abgewichen, weil zwischen ihren Schriften eine so hohe Intertextualität besteht, dass eine isolierte Betrachtung nur einer Schrift methodisch problematisch wäre.

⁶ Andere Fragestellungen können nur insoweit verfolgt werden, als ihre Klärung für die Erkenntnisfrage relevant ist. Für allgemeine Untersuchungen der entsprechenden Bücher, insbesondere für Fragen ihrer Verfasserschaft und Datierung, sei auf die Einleitungen und Kommentare verwiesen.

Anschluss daran interessiert die Frage nach der Funktion der erkenntnisdiskutierenden Reflexionen im Buchganzen, nach dem Punkt innerhalb eines grösseren Reflexionsgebäudes, an dem über das Erkennen nachgedacht wird. Ausgehend von solchen Beobachtungen kann nach den Gründen gefragt werden, die zu einer solchen Problematisierung geführt und die Reflexion über das menschliche Erkennen ausgelöst haben.⁷

Auf andere Bücher bzw. Texte desselben Beitrags weist dann jeweils im Anschluss an diese exemplarische Einzeluntersuchung ein knapper Ausblick, in dem vergleichbare erkenntnisdiskutierende Reflexionen kurz genannt, nicht aber im Detail untersucht werden sollen.⁸

Um die charakteristischen Besonderheiten der einzelnen Beiträge zu profilieren und diese innerhalb der gesamten atl. Erkenntnisdiskussion zu verorten, soll jeweils am Ende des Kapitels ein zusammenfassender Vergleich die wichtigsten Unterschiede, aber auch Berührungspunkte und Verbindungslinien zu anderen Beiträgen festhalten.⁹

3.2 Die Unerkennbarkeit Gottes – der Beitrag der „Hiob-Literatur“

Das Problem Hiobs bzw. der gesamten nach ihm benannten Literatur¹⁰ ist nicht in erster Linie das menschliche Leiden als solches, sondern die Schwierigkeit, dieses Leiden zu verstehen.¹¹ Im atl. Hi wie auch in ähnlichen Schriften aus dem altorientalischen und griechischen Raum brechen angesichts des Leidens des Gerechten Fragen auf, insbesondere solche nach den Kriterien gottgefälligen Verhaltens, der Ordnung der Welt und der Zurechnungsfähigkeit Gottes.¹²

Auf der Suche nach Antworten auf diese Fragen kommt in mehreren Schriften dieser „Hiob-Literatur“ die Sprache auch auf das Problem der

⁷ Die erste dieser beiden Fragen entspricht derjenigen nach dem Wie, die zweite derjenigen nach dem Warum eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik, s.o. (1.3.1.a).

⁸ Während sich dieser Überblick für die atl. Schriften um Vollständigkeit bemüht, wird im weiteren Umfeld des AT kein solcher Anspruch erhoben, s.o. (1.3.3.a).

⁹ Zur Vermeidung von Vorgriffen bzw. Wiederholungen wird dabei stets (nur) mit den bereits besprochenen Beiträgen verglichen.

¹⁰ Der Ausdruck „Hiob-Literatur“ dient in der vorliegenden Untersuchung der zusammenfassenden Bezeichnung all derjenigen Schriften, in denen die Frage des Leidens des Gerechten auf ähnliche Weise wie im atl. Hi eine zentrale Rolle spielt.

¹¹ Deutlich kommt dies etwa im Ausruf in Hi 6,24 zum Ausdruck, der zeigt, dass Hiob sein Leiden akzeptieren könnte, wenn er dessen Grund wüsste.

¹² Für einen ersten Überblick über Hi und die „Hiob-Literatur“ vgl. (neben vielen anderen) etwa van Oorschot, Tendenzen, 351–388; Schwienhorst-Schönberger, Ijob, 297–308; Müller, Hiobproblem.

menschlichen Erkenntnisfähigkeit.¹³ Dieses spielt dabei unter zwei verschiedenen Aspekten eine Rolle: Einerseits werden unterschiedliche „Lösungsvorschläge“ des Hiobproblems mit Hinweisen auf unterschiedliche Erkenntnisquellen abzustützen versucht, andererseits ist gerade der Hinweis auf die beschränkte Erkenntnisfähigkeit des Menschen einer dieser dabei in die Diskussion gebrachten „Lösungsvorschläge“, durch den zwar nicht das Leiden des Gerechten selbst, wohl aber die Unmöglichkeit, dieses Leiden zu verstehen, erklärt werden kann.

Anhand des atl. Hi soll diesen beiden Themenbereichen im Folgenden nachgegangen werden (3.2.1), danach kann eine knappe Tour d’Horizon über die Erkenntnisthematik in der „Hiob-Literatur“ insgesamt gegeben werden (3.2.2). In einem Vergleich mit dem Beitrag Qohelets sollen zum Schluss die charakteristischen Besonderheiten dieses Beitrags der „Hiob-Literatur“ nochmals profiliert zusammengefasst werden (3.2.3).

3.2.1 Hiob

Im atl. Hi¹⁴ versuchen sowohl Hiob als auch seine Freunde ihre Diskussionspartner von der Richtigkeit ihrer Meinungen zu überzeugen. Sie bringen dabei nicht nur inhaltliche Argumente vor, sondern verweisen immer wieder auch auf die Quellen, aus denen sie ihr Wissen schöpfen und die ihnen Gewähr für die Richtigkeit ihrer Aussagen sind. Insgesamt drei verschiedene *Erkenntnisquellen* werden dabei genannt: die Erfahrung, die Tradition und die unmittelbare Offenbarung.¹⁵

(1) Alle Gesprächspartner erachten offenbar die *Erfahrung* als eine grundlegende Quelle der Erkenntnis; immer wieder finden sich Hinweise auf eigene Beobachtungen bzw. eigenes Erleben.¹⁶ Deutlich zeigt sich diese Hochschätzung der Erfahrung etwa in Hi 13,1f, wo Hiob sein Wissen als Summe des Sehens (ראה), Hörens (שמע) und Auf-

¹³ Die „Hiob-Literatur“ ist zwar häufig, aber nicht unabdingbar mit dem Erkenntnisthema verbunden; es gibt Beispiele, in denen sich keine Reflexionen über das menschliche Erkennen finden.

¹⁴ Bereits ein Blick in die Konkordanz zeigt, dass in Hi das Thema des menschlichen Erkennens eine wichtige Rolle spielt: Wie in der atl. Weisheitsliteratur insgesamt ist auch hier eine gehäufte Verwendung von Wörtern aus dem Wortfeld von ידע zu beobachten; weiter zeichnet sich das Vokabular zur Beschreibung von Erkenntnisvorgängen durch eine grosse Differenziertheit aus, so begegnen etwa seltene Wörter wie שור II (= blicken, schauen), שעה (= blicken), דע (= Wissen, Kenntnis).

¹⁵ Vgl. van Oorschot, *Gerechtigkeit*, 209–211; Albertz, *Sage*, 251f; zu den Erkenntnisquellen in Hi vgl. weiter auch Terrien, *Job*, 241f; Fohrer, *Weisheit*, 106f; zur Trias von Erfahrung, Tradition und unmittelbare Offenbarung allgemein im AT s.o. (1.2.2.b.).

¹⁶ Vgl. Hi 4,8; 5,27; 12,11; 13,1f; 15,17; 34,3f.

merkens (כִּי) zusammenfasst.¹⁷ Auf die Erfahrung weist weiter etwa auch Eliphas, wenn er in 4,8 eine klassische Formulierung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als eigene Beobachtung (רֵאִיתִי) einführt. Dass sich sowohl Hiob als auch seine Freunde auf eigene Beobachtungen berufen können und mit dem Hinweis auf die Erfahrung ihre doch recht unterschiedlichen Meinungen zu stützen suchen, zeigt auf der Buchebene, wie mehrdeutig diese Erfahrung im Einzelnen sein kann. Ohne dass dies in einem der Gesprächsgänge selbst explizit reflektiert würde, ist diese recht konträre Inanspruchnahme der Erfahrung auf der Ebene der Gesamtkomposition als Kritik an der Eindeutigkeit der Erfahrung als Erkenntnisquelle bzw. als Hinweis auf ihre Interpretationsbedürftigkeit zu lesen.

(2) Eine weitere Erkenntnisquelle, auf die v.a. die Freunde Hiobs verweisen, ist die *Tradition*.¹⁸ Da die Erfahrung zwar als wichtige Erkenntnisquelle betrachtet wird, ihre Uneindeutigkeit in den Diskussionen aber offenkundig zutage tritt, ist es nur konsequent, wenn versucht wird, ihr durch den Rückgriff auf die Tradition zusätzliches Gewicht zu verleihen.¹⁹ Tradition als durch Generationen verdichtete Erfahrung ist aufs engste mit der Erfahrung eines Einzelnen verwandt, gewinnt aber gerade durch diese Verdichtung an Eindeutigkeit und damit an Gewicht. Die Hochschätzung der Tradition als Erkenntnisquelle zeigt sich etwa in 8,8f, wo Bildad sein Beharren auf dem Tun-Ergehen-Zusammenhang mit dem Hinweis auf das Wissen der Väter unterstützt, das dem Wissen einer einzelnen Generation bei weitem überlegen ist.²⁰ Hiob ist diese Art der Argumentation offenbar vertraut; wenn er in 12,12 aber Weisheit bzw. Einsicht mit hohem Alter in Verbindung bringt, dann ist darin wohl eher eine (ironisch-)kritische Infragestellung der Verlässlichkeit der Tradition als Erkenntnisquelle zu sehen.²¹ Hiobs Problem besteht ja gerade darin, dass die Antwort der Tradition, die einen Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen postuliert, in seinem Fall zu kurz greift und seine eigenen, sehr schmerzhaften Erfahrungen nicht erklären kann, durch diese vielmehr radikal in Frage gestellt wird.

(3) Neben die Erfahrung und die Tradition tritt in Hi als dritte Erkenntnisquelle die *unmittelbare Offenbarung*.²² Bereits in seiner ersten Rede in Hi 4 stützt Eliphas seine These der Sündhaftigkeit aller Menschen durch den Verweis auf eine Vision und Audi-

¹⁷ „Siehe, all das hat mein Auge gesehen, mein Ohr hat es gehört und darauf achtgegeben. So viel, wie ihr wisst, weiss auch ich, ich stehe nicht hinter euch zurück.“ (Hi 13,1f).

¹⁸ Vgl. Hi 8,8f; 12,12; 15,10.18; 20,4; 32,7.9.

¹⁹ Vgl. Albertz, Sage, 251.

²⁰ „Frage doch, die vor dir waren, und achte auf das, was ihre Ahnen ergründet haben. Denn wir sind erst seit gestern und wissen nichts, ein Schatten sind unsere Tage auf Erden.“ (Hi 8,8f).

²¹ Vgl. etwa Gross, Ijob, 49; Habel, Job, 219f. Dass mit der Erwähnung hohen Alters ein Hinweis auf die Tradition gemeint sein soll, ist nicht ganz eindeutig, vom Kontext der betreffenden Stellen her (Hi 12,12; 15,10; 32,7.9) aber doch sehr wahrscheinlich.

²² Vgl. Hi 4,12–21; 11,5; 32,8.18–20; 33,14–16.23f; 38–41. Vgl. in diesem Zusammenhang van der Toorn, Revelation, der anhand von Hi und der „Hiob-Literatur“ die Funktion der (unmittelbaren) Offenbarung als „scholarly construct“ zur Stärkung in Frage gestellten traditionellen bzw. zur Einführung neuen Wissens bestimmt; zu Recht kritisch differenziert wird diese Sicht von Uehlinger, Medien. Vgl. weiter auch Bardtke, Züge, 1–8, der generell „prophetische Züge“ in Hi untersucht.

tion, die ihm des Nachts zuteil wurde und durch die ihm ebendieses Wissen geoffenbart wurde.²³ Von ähnlichen Offenbarungen weiss auch Elihu in Hi 32f zu berichten,²⁴ wenn er vom „Geist“ Gottes spricht, der den Menschen verständlich macht und seine Worte beeinflusst, wenn er auf göttliche Mitteilungen verweist, die den Menschen in der Nacht übermittelt werden,²⁵ oder einen Boten (מלאך) erwähnt, der dem Menschen das Geschehen erklären und für ihn eintreten kann. Anders als Eliphaz, der die verschiedenen Erkenntnisquellen gleichberechtigt nebeneinander stehen lässt, fühlt Elihu sich durch solch „prophetische“ Erlebnisse seinen Gesprächspartnern offenbar überlegen; deutlich teilt er ihnen in seinen einleitenden Formulierungen dann auch mit, dass es ihnen an Weisheit mangle und dass das Wesentliche noch nicht gesagt sei.²⁶ Während aber auch Elihu (wie Eliphaz) lediglich retrospektiv von göttlichen Offenbarungen als Erkenntnisquelle zu berichten weiss, wird eine solche Offenbarung in den Gottesreden (Hi 38–41) wortgewaltig vorgeführt.²⁷ Anders als bei den bisher genannten Beispielen dient diese Offenbarung keinem der Gesprächsteilnehmer als Argument für die Richtigkeit seiner These. Hiob selbst allerdings, dem Gott in seinen Reden ja „antwortet“,²⁸ formuliert in 42,1–6 explizit, er habe vorher unverstündig geredet und sei durch diese Theophanie zu neuer Erkenntnis gekommen;²⁹ aus dieser zieht er dann auch seine Konsequenzen, „widerruft“ (מאס) und „bereut“ (נחם ni).³⁰ Unmissverständlich gibt er

²³ Vgl. etwa Gross, Ijob, 24f; Habel, Job, 126–130; Hesse, Hiob, 55–57. Die Frage, ob in Hi 4,13 mit dem Wort תרדמה der natürliche Schlaf (so im Anschluss an Lord Byron Clines, *Suggestion*, 289–291) oder bereits der besondere Zustand, in dem eine solche Offenbarung empfangen wird (so etwa Fohrer, *Weisheit*, 96 Anm. 7), gemeint ist, kann hier offen bleiben; wie auch immer sie beantwortet wird, ändert sich nichts an der Tatsache, dass Eliphaz in diesen Versen von einer in der Nacht empfangenen Offenbarung berichtet.

²⁴ Zu den Elihu-Reden insgesamt vgl. etwa Wahl, *Schöpfer*, insbesondere 45–53 (zu Hi 32,6–22) und 59–69 (zu 33,13–28); Fohrer, *Weisheit*, 94–113.

²⁵ Während Eliphaz in Hi 4,12–21 eindeutig von einer Vision berichtet, ist in 33,14–16 wohl eher an gewöhnliche Träume gedacht, vgl. Fohrer, *Weisheit*, 96.104f.

²⁶ „Ich dachte: Die Alten sollen reden, und die Bejahrten sollen Weisheit lehren. Aber es ist der Geist in den Menschen und der Hauch des Allmächtigen, der ihnen Einsicht gibt. Nicht viele sind weise und nicht die Alten verstehen, was recht ist. Darum sage ich: Hört mir zu, auch ich will mein Wissen offenbaren. [...] Denn ich bin voll von Worten, mich drängt der Geist, der in mir ist.“ (Hi 32,7–10.18)

²⁷ Zu den Gottesreden vgl. Ritter-Müller, *Welt* (mit Lit.).

²⁸ Vgl. Hi 31,35 und 38,1 bzw. 40,3–5 und 40,6. Zum Dialog zwischen Hiob und Gott vgl. etwa auch Fohrer, *Dialog*, 142–146.

²⁹ Während es in Hi 42,3 nicht ganz eindeutig ist, ob Hiob nur von seinem vergangenen Unwissen spricht und dieses seinem durch die Gottesbegegnung ermöglichten gegenwärtigen Wissen gegenüber stellt (so Dailey, *Wondrously*, 261–264) oder ob er nicht vielmehr grundsätzlich eingesteht, dass die Welt zu „wunderbar“ ist, als dass der Mensch sie verstehen könnte (so etwa Habel, *Job*, 581–583), heisst es zumindest in 42,2 recht eindeutig, dass Hiob „erkannt“ habe; (ganz eindeutig ist es allerdings auch hier aufgrund der Ketiv-Qere-Problematik nicht, vgl. dazu etwa van Wolde, *Job* 42,1–6, 228f; Köhlmoos, *Auge*, 343f).

³⁰ Die Interpretation von Hi 42,(1)–6 ist sehr umstritten, vgl. etwa Köhlmoos, *Auge*, 342–345; van Wolde, *Job* 42,1–6, 242–250; Habel, *Job*, 577f; Willi-Plein, *Widerruf*, 273–289.

in diesem Zusammenhang (42,5) auch seiner Hochschätzung der unmittelbaren Offenbarung als Erkenntnisquelle Ausdruck: „Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich gesehen.“ Diese erhält sodann v.a. auch auf der Ebene der Buchkomposition durch die (auch theologisch) exponierte Schlussstellung der Gottesreden ein besonderes Gewicht.

Im Versuch, die anderen Gesprächsteilnehmer von der eigenen Position zu überzeugen, verweisen alle Diskussionspartner früher oder später auch auf die Quellen, aus denen sie ihr Wissen haben; das Überzeugtsein von der Verlässlichkeit dieser Erkenntnisquellen macht den Hinweis auf das Woher des Wissens zu einem Argument für dessen Gültigkeit. Das Ringen um Wahrheit ist in Hi der Ort der Reflexion über das menschliche Erkennen.

Umso auffällender angesichts dieser Verortung der Diskussion um das menschliche Erkennen ist die Beobachtung, dass die drei in Hi genannten Erkenntnisquellen (Erfahrung, Tradition, unmittelbare Offenbarung) kaum gegeneinander ausgespielt, sondern gleichberechtigt nebeneinander stehen gelassen werden. Obwohl die Diskussionspartner ja sehr unterschiedliche Meinungen vertreten, geht es ihnen – mit Ausnahme von Elihu vielleicht – nie darum, die Erkenntnisquellen der anderen abzuwerten, sondern lediglich darum, die eigene Erkenntnisquelle offen zu legen. Auch auf der Ebene der Buchkomposition bleiben die unterschiedlichen Erkenntnisquellen mehr oder weniger gleichberechtigt nebeneinander stehen.³¹

Im Rahmen des Gesamtbuchs aber noch viel gewichtiger als diese letztlich beiläufig bleibenden Bemerkungen über Erkenntnisquellen sind die Reflexionen über die *Grenzen des Erkennens*. Drei verschiedene Typen solcher Reflexionen lassen sich unterscheiden:³²

(1) Zunächst finden sich in den Reden Hiobs und seiner Freunde Hinweise auf Erkenntnisgrenzen, die der *Disqualifizierung der Erkenntnisfähigkeit der anderen Diskussionsteilnehmer* und damit v.a. auch deren Thesen dienen.

Wenn Zophar in 11,6f von den „Geheimnissen der Weisheit“ (תעלמות חכמה) spricht und rhetorisch fragt, ob Hiob „die Tiefen Gottes ergründen“ könne, dann geschieht dies nicht im Sinne einer Reflexion über die generelle Schwierigkeit, Weisheit zu erlangen und Gott zu erkennen, sondern mit der Absicht, Hiob – und nur ihm – diese Fähigkeit abzusprechen und damit sein Beharren auf seine Schuldlosigkeit als Fehleinschätzung aufgrund mangelnder Einsicht zu erweisen.³³ Hiob versteht die über-

³¹ Die unmittelbare Offenbarung erhält (wie Uehlinger, Medien, mit Blick auf die Gottesreden betont) vielleicht ein besonderes Gewicht (s.o.), wird durch Hi 1f aber ebenfalls nochmals kräftig relativiert (s.u.).

³² Eine ähnliche Einteilung der Textbereiche um die „verborgenen Weisheit“ (so der Untertitel) nimmt van Oorschot, Hiob 28, 197–200, vor, unterscheidet dabei allerdings nicht drei, sondern insgesamt vier Gruppen.

³³ Zu den rhetorischen Fragen und ihrer Pragmatik in Hi 11 vgl. de Regt, Questions, 327f.

hebliche Spitze dieser Rede denn auch richtig und antwortet mit dem Ausruf, er habe genau so viel Verstand, wie seine Gesprächspartner.³⁴ Im Fortgang der Diskussion greift Hiob selbst zu dieser Strategie der Argumentation und spricht nun seinerseits den Freunden die Weisheit ab, so wohl am deutlichsten in 17,4, wo er ihr Herz als „der Einsicht verschlossen“ bezeichnet.³⁵ Schliesslich ist dieses Argumentationsmuster auch bei Elihu zu beobachten, der zunächst in 34,35 Hiobs Rede als unverständlich bezeichnet und dann in Hi 36 wortreich die Unmöglichkeit, Gott zu begreifen, beschreibt. Wie Zophar und Hiob verweist auch er mit solchen Worten nicht auf die Grenzen, die dem Erkennen aller Menschen gesetzt sind – er selbst weiss auf jeden Fall eine Menge von Gott zu berichten –, sondern auf die Begrenztheit des Erkenntnisvermögens Hiobs. Das in all diesen Textbeispielen zu beobachtende Argumentationsmuster kann als Versuch der jeweils Redenden verstanden werden, ihre Gesprächspartner intellektuell zu disqualifizieren, um damit die Unhaltbarkeit ihrer Thesen zu erweisen; indem dem Gegenüber die Erkenntnisfähigkeit – zumindest teilweise – abgesprochen wird, werden gleichzeitig auch all seine Argumente als bedeutungslos erklärt und die eigene These gegen diese immunisiert.³⁶

(2) Über solche Hinweise auf individuelle Erkenntnisgrenzen Einzelner hinaus finden sich in Hi mehrere, z.T. sehr umfangreiche Passagen, die in einem viel radikaleren Sinn über die Begrenztheit des menschlichen Erkennens reflektieren. In den Reden Hiobs, in Hi 28 und Hi 38–41 fungieren solche Reflexionen als eine Art „Lösung“ des Hiobproblems.

Fast immer ist es Gott – insbesondere in seinem Tun –, an dem die Begrenztheit menschlichen Erkennens deutlich wird, weil er diesem stets ein Stück weit entzogen bleibt. Die Frage nach der Reichweite menschlichen Erkennens ist in Hi von aktueller Brisanz, weil die Suche nach Antworten auf das so beunruhigende Leiden Hiobs aufs engste mit der Beurteilung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit verbunden ist. Diese Beurteilung fällt bei Hiob und seinen Freunden – bei einer auffälligen Verkehrung – sehr unterschiedlich aus: Während die Freunde gegen den unmittelbaren Augenschein des Wohlverhaltens Hiobs an einem Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen festhalten und im Vertrauen auf die Erkennbarkeit dieses Zusammenhangs aus dem Leiden Hiobs auf ein Fehlverhalten schliessen, verlässt sich Hiob viel stärker auf seine eigenen Erfahrungen, fällt aber ausgehend von diesen ein ungleich skeptischeres Urteil über die menschliche Erkenntnisfähigkeit als seine Freunde. Explizit wird die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit in Hi 9 und 26 zum Thema,³⁷ wo Hiob nach Reflexionen über das wundersame und gewaltige Wirken Gottes aufzeigt, dass der Mensch dieses Tun Gottes niemals fassen kann.³⁸

³⁴ Vgl. Hi 12,2f; 13,2.

³⁵ Vgl. weiter etwa auch Hi 13,5.

³⁶ Vgl. van Oorschot, Hiob 28, 197f.

³⁷ In einem weiteren Sinn kann man mit van Oorschot, Hiob 28, 198f, auch Hi 12,7–25 in diesem Zusammenhang sehen, wobei dann 12,13, der Hinweis auf Gottes Weisheit, als impliziter Hinweis auf die Begrenztheit menschlichen Erkennens gelesen werden muss, vgl. ähnlich Hesse, Hiob, 103f.

³⁸ Vgl. deutlich Hi 9,11: „Geht er an mir vorüber, sehe ich ihn nicht (וְלֹא אֶרְאֶה), und zieht er vorbei, erkenne ich ihn nicht (וְלֹא אֶכְיִין לוֹ)“ und ähnlich Hi 26,14: „Seht, das

Dieser in den Reden Hiobs erstmals formulierte Gedanke der begrenzten Reichweite menschlichen Erkennens wird dann in *Hi 28*, im sog. „Lied von der Weisheit“, ausführlich entfaltet.³⁹ Die beinahe wörtliche Wiederholung der Frage nach dem „Ort“ der „Weisheit“ bzw. „Erkenntnis“ in V.12 und V.20 und die beiden sich an diese Fragen anschliessenden Verse, in denen von deren Verborgenheit für den Menschen bzw. alles Lebendige die Rede ist, zeigen, dass in diesem Kapitel nicht die „Weisheit“ als – wie auch immer zu verstehende – Grösse für sich das Thema ist, sondern das Verhältnis (Gottes und) des Menschen zu dieser Weisheit, ihre Zugänglichkeit bzw. eben Unzugänglichkeit.⁴⁰ Unterschiedlichste Bereiche werden aufgezählt, um dann festzustellen, dass die Weisheit dort nicht zu finden ist, dass sie dem Menschen entzogen bleibt, weil dieser – anders als Gott – den Weg zu ihr nicht kennt. Was bereits in den Reden Hiobs angeklungen ist, wir hier in neuen Formulierungen reflektiert: die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit.⁴¹ Dem Menschen, so erfolgreich und findig er in diesem Kapitel sonst auch gezeichnet ist, bleibt es stets verwehrt, den „Weg“ zur Weisheit zu kennen, ihren „Ort“ zu finden, weil er – anders als Gott als deren Schöpfer – die Welt nie in ihrer Ganzheit sehen, sondern immer nur in einzelne ihrer Bereiche vordringen kann.⁴² Kaum geht es in diesem Kapitel darum, dem Menschen jegliche Weisheit bzw. Erkenntnis abzusprechen – ohne diese wären die in den Anfangsversen beschriebenen menschlichen Tätigkeiten schliesslich undenkbar;⁴³ was festgehalten werden soll ist vielmehr die Begrenztheit dieses Erkennens, durch die es dem Menschen verwehrt bleibt, die grossen Zusammenhänge zu verstehen, die Begrenztheit, die es mit sich bringt, dass dem Menschen „der Weg“ zur Weisheit stets verborgen und die Erkenntnis damit unverfügbar bleibt.⁴⁴

sind nur die Säume seiner Wege, und wie leise ist das Wort, das wir vernehmen!
Wer aber könnte das Donnern seiner Macht begreifen? (מי יתבונן)“.

³⁹ Einen ersten Überblick über die Diskussion um *Hi 28* gibt Müller, *Hiobproblem*, 129–134; vgl. weiterführend auch Zimmermann, *Homo*, 80–100.

⁴⁰ Vgl. Zimmermann, *Homo*, 94f.

⁴¹ Die thematische Nähe von *Hi 28* zu den Reden Hiob (s.o.) und den Gottesreden (s.u.) müssen bei den redaktionsgeschichtlichen Überlegungen zu diesem Kapitel unbedingt mitberücksichtigt werden.

⁴² Ganz anders dann die Rezeption von *Hi 28* in *Bar 3,9–4,4*, vgl. dazu Steck, *Israels Gott*, 457–471.

⁴³ Insofern ist van Oorschot, *Hiob 28*, 186f, zu widersprechen; gegen sein Verständnis einer „dem Menschen grundsätzlich verborgene[n], kosmische[n] Weisheit“ in *Hi 28,1–27* (ebd., 187) spricht v.a. auch, dass in diesem Kapitel das Wort „Weisheit“ (חכמה) mit dem im AT sonst immer die menschliche Einsicht bezeichnenden Wort „Erkenntnis“ (בִּינָה) parallelisiert wird, was darauf hin deutet, dass Weisheit hier „entsprechend für die dem Menschen mögliche Weisheit“ steht (Zimmermann, *Homo*, 93).

⁴⁴ Vgl. Zimmermann, *Homo*, 92–99; ähnlich auch Gross, *Ijob*, 99–103. Den letzten Vers dieses Kapitels, die Identifizierung von Weisheit und JHWH-Furcht, könnte man auf dem Hintergrund des Vorangehenden als Aufforderung an den Menschen verstehen, seine Erkenntnisgrenzen zu akzeptieren und einzugestehen, dass manches in dieser Welt zu unverständlich ist, als dass er es durchschauen könnte, so unverständlich, dass man es nur Gott und seiner umfassenden Weisheit übergeben kann, vgl. ähnlich van Oorschot, *Gerechtigkeit*, 212.

Während es in Hi 28 unklar bleibt, wer die Begrenztheit menschlichen Erkennens so eindrücklich thematisiert, ist es in Hi 38–41 eindeutig Gott, der Hiob diese Grenzen vor Augen führt.⁴⁵ Die Wiederaufnahme des Verbs „antworten“ (ענה) zu Beginn der beiden Reden (38,1; 40,6) zeigt, dass Gott die Herausforderung Hiobs (vgl. 31,35) angenommen hat, dass seine Reden als Antwort auf die herausfordernden Fragen Hiobs zu verstehen sind.⁴⁶ Gott antwortet, allerdings auf seine Weise; seine Antwort fällt anders aus, als Hiob sie sich wohl vorgestellt hat, die Erwartungen (auch mancher Exegeten) werden – zunächst zumindest – enttäuscht. Ähnlich wie dies bereits in den vorangehenden Dialogen zwischen Hiob und seinen Freunden zu beobachten ist, eröffnet auch Gott seine Rede damit, dass er Hiobs Aussagen als unvernünftig klassifiziert: „Wer behauptet, mein Walten sei finster, und redet ohne Einsicht (בלי־דעת)?“ (38,2). Die erste Gottesrede ist durchzogen von rhetorisch-ironischen Aufforderungen und Fragen, mit denen Gott Hiob auf sein grosses Nichtwissen aufmerksam macht.⁴⁷ Sicherlich zu Recht wurde darauf hingewiesen, dass Gott Hiob durchaus auch auf einer inhaltlichen Ebene antwortet und auf seine Vorwürfe, die Erde sei ein Chaos (Hi 3) und in der Hand eines Verbrechers (Hi 9) reagiert, indem er in unzähligen Bildern die Schöpfung als planvolles Unternehmen erweist und seine Gerechtigkeit im Kampf gegen die Frevler und das Böse aufzeigt.⁴⁸ Doch bevor im Fortgang der Reden diese inhaltliche Diskussion immer stärker in den Vordergrund rückt, wird – wie die Dominanz von Wörtern aus dem Wortfeld von יצר bereits auf der Textoberfläche zeigt⁴⁹ – zu Beginn (v.a. in Hi 38) ein „erkenntniskritisches Vorzeichen“ vor all das Folgende gesetzt, das Hiob die Begrenztheit seines Erkenntnisvermögens vor Augen führt. Am deutlichsten zeigt sich diese erkenntniskritische Funktion des ersten Kapitels der Gottesreden neben der eröffnenden Frage (38,2) wohl in 38,18, wo Gott rhetorisch fragt: „Hast du ermessen, wie weit die Erde ist? Rede, wenn du das alles weisst.“⁵⁰ Bevor Gott inhaltlich auf die herausfordernden Anfragen Hiobs eingeht, stellt er klar, dass dessen Erkenntnisfähigkeit bei weitem nicht ausreicht, alle Geheimnisse und Ordnungen der Welt zu erkennen; anders als in den oben beschriebenen Argumentationsstrategien der menschlichen Diskussionspartner geht es hier nicht um die Erkenntnisfähigkeit eines Einzelnen, sondern um die Erkenntnisgrenzen aller Menschen. In immer neuen Fragen zeigt Gott auf, dass der Mensch weder bei der Erschaffung der Welt dabei war noch all ihre einzelnen Bewohner und Phänomene kennt und sie daher auch niemals in ihrer Ganzheit überblicken kann. So wichtig die folgenden sachlichen Klärungen der Fragen Hiobs nach der Ordnung der Welt und der Zurechnungsfähigkeit Gottes auch sind⁵¹ – die eigentliche Antwort Gottes auf das Hiobproblem ist nicht in

⁴⁵ Einen ersten Überblick über die Diskussion um Hi 38–41 gibt Müller, Hiobproblem, 101–122; eine ausführliche Studie zu Hi 38f bietet Ritter-Müller, Welt (mit Lit.).

⁴⁶ Vgl. (neben vielen anderen) Gross, Ijob, 129–131.

⁴⁷ Zur Ironie und Rhetorik in den Gottesreden vgl. Ritter-Müller, Welt, 263–277; dass Gott mit solchen Aussagen „Ijobs Erkenntnisfähigkeit bestreitet“ (ebd., 276), ist allerdings unpräzise formuliert, da es auch hier nicht um eine völlige Bestreitung der Erkenntnisfähigkeit, sondern um ein Aufzeigen ihrer Grenzen geht.

⁴⁸ Vgl. Keel, Entgegnung (zusammengefasst 156–159).

⁴⁹ Vgl. Ritter-Müller, Welt, 57.154f.

⁵⁰ Treffend betitelt Ritter-Müller ihre Studie zu Hi 38f dementsprechend mit „Kennst Du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob“.

⁵¹ S.u. (Anm. 55).

ihnen,⁵² sondern in diesem „erkenntniskritischen Vorzeichen“ zu sehen. Auf die konkreten Fragen Hiobs geht diese Antwort nicht ein, sie bietet aber eine Art Erklärung, wie es zu diesen Fragen kommt und warum weder Hiob noch seine Freunde eine adäquate Antwort auf sie finden können: Die Ordnung der Welt und das Tun Gottes⁵³ bilden eine Erkenntnisgrenze,⁵⁴ die der Mensch nicht überschreiten kann und ihn daher immer wieder vor Geheimnisse stellt, die unbeantwortet bleiben müssen.⁵⁵

(3) Über diese expliziten Reflexionen hinaus ist die Begrenztheit menschlichen Erkennens schliesslich implizit auch auf der *Ebene der Gesamtkomposition* bedeutsam.

Wem man diese implizite Reflexion zu verdanken hat, hängt von der redaktionsgeschichtlichen Frage der Entstehung von Hi ab, insbesondere von derjenigen nach dem Verhältnis von Hiobprolog und Dialogteil.⁵⁶ Wie auch immer man diese Frage beantwortet – fest steht, dass auf der Ebene der Gesamtkomposition der Hiobprolog als Eröffnung des gesamten Buchs ernst genommen und bei der Interpretation mitberücksichtigt werden muss. In diesem Prolog nun findet sich eine sehr einfache Erklärung dafür, warum Hiob leiden muss: Dieses Leiden ist ein ziemlich grausamer Test, mit dem Gott die Behauptung des Satans, Hiob sei nicht „ohne Grund“ (לֹא עָוֹן) so gottesfürchtig, prüfen will.⁵⁷ So erschreckend deutlich diese Antwort auf die Frage nach dem Grund des Leidens Hiobs auch ist, ihm selbst und seinen Freunden bleibt sie verborgen. Für sie, die diese Antwort nicht kennen, wird das Leiden Hiobs zum Problem, um dessen Klärung sie sich in all ihren Reden bemühen. Unterschiedlichste Lösungsvorschläge werden dabei vorgebracht, auf hohem und z.T. auch weniger hohem Niveau theologisiert. All diese Antworten aber erweisen sich auf dem Hintergrund der beiden Himmelsszenen eindeutig als falsch. Selbst die Antwort Gottes, der sich in Hi 38–41 direkt an Hiob wendet, wirkt angesichts Hi 1f in höchstem Masse ambivalent: Sein

⁵² Die Ausführungen Gottes geben ja auch nicht Antwort auf das eigentliche Hiobproblem, sondern lediglich auf sich daran anschliessende „Folgefragen“ (s.o.).

⁵³ Streng genommen ist die Ordnung der Welt Bestandteil des Tuns Gottes, weil er als Schöpfer der Welt für diese Ordnung verantwortlich ist.

⁵⁴ Insofern trifft van Oorschot den Charakter der Gottesreden, wenn er seine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu ihnen mit „Gott als Grenze“ betitelt.

⁵⁵ Obwohl er selbst diese Deutung der Gottesreden als ungenügend qualifiziert, bietet Keel, Entgegnung, 44–46, einen guten Überblick über ihre Vertreter. Von den jüngeren Beiträgen vgl. (neben vielen anderen) Ritter-Müller, Welt, 279–283; van Oorschot, Gerechtigkeit, 211f; Müller, Antwort, bes. 131f; van Oorschot, Grenze, bes. 192–209. Keels Einwänden gegenüber einer solchen Deutung (ebd., 46f) ist insoweit zuzustimmen, als sich Gott tatsächlich erst durch das inhaltliche Eingehen auf die Anfragen Hiobs vom Verdacht, er sei ein unzurechnungsfähiger Verbrecher (vgl. Hi 9,24), befreit und als verlässlicher Gesprächspartner erweist. Diese „Selbstdarstellung“ Gottes wird allerdings durch die Gesamtkomposition mit der Voranstellung des Prologs nochmals kräftig relativiert (s.u.).

⁵⁶ Einen guten Überblick über die damit zusammenhängenden Probleme und Lösungsvorschläge bietet Schmid, Hiobproblem, 9–19 (mit Lit.).

⁵⁷ Eindringlich weist Spieckermann, Satanisierung, 435, auf die theologische Identität von Satan und Gott in Hi 1f hin.

Hinweis auf die dem Menschen gesetzten Erkenntnisgrenzen ist zwar offensichtlich berechtigt und erfährt durch die Gesamtkomposition des Buchs volle Bestätigung, die grossen Zusammenhänge der Welt aber, auf die Gott Hiob angesichts seines Leidens verweist, sind Zusammenhänge, denen man das Experiment von Gott und Satan nun gerade nicht zurechnen möchte.⁵⁸ Die unmittelbare Gottesbegegnung lässt Hiob über den wahren Grund seines Leidens genauso im Ungewissen wie die Antworten der Freunde, mit dem pikanten Unterschied, dass die Freunde aus Unwissen falsche Antworten geben, Gott aber im vollen Wissen um die eigentlichen Hintergründe. In seiner Gesamtkomposition mit der Abfolge von Prolog – Dialogen – Gottesreden stellt Hi nicht nur einzelne, sondern alle Erkenntnisquellen massiv in Frage und gibt damit einen unüberhörbaren Hinweis auf die Begrenztheit menschlichen Erkennens.⁵⁹ Dass selbst der Erzähler des Prologs diese Begrenztheit nicht überwinden kann, auch die von ihm gegebene Antwort auf die Frage nach dem Grund des Leidens Hiobs nicht die endgültige sein kann, gibt er durch die märchenhaft-überhöhten Züge seiner Darstellung gleich selbst zu erkennen.⁶⁰ Gott und die Ordnung der Welt – so die Aussage des Hiobbuchs als Ganzem – bleiben für den Menschen Geheimnisse, die seinem Erkennen eine unüberwindbare Grenze setzen.

Der Überblick über die erkenntnisdiskutierenden Reflexionen in Hi zeigt, dass das Hiobproblem eng mit der Beurteilung menschlicher Erkenntnisfähigkeit verbunden ist, so eng, dass solche Reflexionen in allen Buchteilen und selbst auf der Ebene der Gesamtkomposition von zentraler Bedeutung sind.

3.2.2 Die Erkenntnisfrage in der „Hiob-Literatur“ – ein knapper Ausblick

Sowohl im AT als auch im weiteren altorientalischen Raum gibt es manch andere Schrift der „Hiob-Literatur“, in der es auf ähnliche Weise wie in Hi zur Reflexion über das menschlich Erkennen kommt. Im AT bildet das Leiden des Gerechten etwa auch in Ps 49 und Ps 73 den Anstoss zur Reflexion, wobei insbesondere in Ps 73 auch die Erkenntnisthematik eine wichtige Rolle spielt. Ältere Einsichten immer wieder revidierend, führt der Beter des Psalms vor Augen, wie er dieses Leiden interpretiert, und beschreibt damit gleichzeitig auf narrative Weise auch seinen eigenen Erkenntnisweg. Ähnlich wie gewisse Stimmen in Hi beurteilt auch der Psalmist die (scheinbare) Ungerechtigkeit Gottes als Folge des beschränkten menschlichen Erkenntnisvermögens; anders als jene führt er gleichzeitig aber auch vor, wie man diese zu Fehlurteilen führende Begrenzung über-

⁵⁸ Vgl. Schmid, Hiobproblem, 22–26.

⁵⁹ Vgl. Dell, Job, 184–212; differenziert beschreibt Dell Hi als skeptische Literatur, wobei sie zwischen dem Skeptizismus Hiobs und demjenigen des Hiob-Autors unterscheidet (vgl. die Zusammenfassung ebd., 213–217).

⁶⁰ Zu dieser märchenhaften Brechung des Prologs und ihrer Interpretation vgl. Schmid, Hiobproblem, 27–34.

winden kann, indem man das „Ende“ der Menschen in die Überlegungen miteinbezieht.⁶¹

Während bei Ps 73 die Ausgangslage – das Leiden des Gerechten – den Berührungspunkt zu Hi bildet, tun dies in den *Worten Agurs* (Prov 30) die Folgerungen – die Reflexionen über die Unerkennbarkeit Gottes. Die ersten vier Verse dieser Worte weisen so grosse Ähnlichkeiten mit den Gottesreden und anderen Formulierungen aus Hi auf, dass man sie als weiteren Bestandteil der „Hiob-Literatur“ ansprechen kann, auch wenn der aktuelle Anlass dieser Reflexionen hier – wohl nicht zuletzt bedingt durch textkritische Probleme – im Dunkeln bleibt und nicht explizit als Leiden des Gerechten gekennzeichnet ist.⁶²

Über das AT hinaus finden sich Reflexionen über das menschliche Erkennen in der gesamten altorientalischen und griechischen „Hiob-Literatur“.⁶³ So z.B. in der akkadischen Dichtung *Ludlul bel nēmeqi*⁶⁴, in welcher der leidende Šubši-mešre-Šakkan (insbesondere in der zweiten Tafel) auf die Unbegreiflichkeit des göttlichen Tuns zu sprechen kommt, die es dem Menschen verunmöglicht, mit Sicherheit zu wissen, was die Götter von ihm fordern.⁶⁵

Ganz ähnlich spielt dieser Gedanke auch in der sog. *Babylonischen Theodizee*⁶⁶ eine Rolle; hier ist es allerdings nicht der leidende Mensch selbst, sondern

⁶¹ Pointiert fasst Seybold, Psalmen, 282, diesen Prozess zusammen: „Anders als beim Danklied ist das Thema des Psalms die Überwindung einer Vertrauenskrise durch eine neue Einsicht, die dem Psalmisten befreiend zuteil wird und den in 1 ausgesprochenen Satz über die Güte Gottes neu bestätigt. Ausgelöst wurde die Krise durch den Vergleich des eigenen Ergehens (5) mit dem Wohlergehen der רשעים, der ihn an Gottes Gerechtigkeit zweifeln lässt. In seinen Reflexionen geht ihm auf, dass die Präsenz Gottes dazu zwingt, auf „den Ausgang (אורית) zu achten“, d.h. vom Ende her zu denken und so das Ganze zu sehen. Der Psalm berichtet von diesem Erkenntnisprozess.“ Zum Verhältnis von Ps 73 zu Hi vgl. etwa auch Fohrer, Psalmen, 234–244; Gese, Frage, 170–188.

⁶² Die Interpretationen der Worte Agurs gehen im Einzelnen weit auseinander; zu Dillons Zuordnung Agurs zu den Skeptikern (zusammen mit Qohelet und Hiob) s.o. (2.1.3.a); vgl. aber weiter etwa auch Richter, Agur, 419–421; Clifford, Proverbs, 256–263; Plöger, Sprüche, 351–362; Franklyn, Sayings, 238–252.

⁶³ Einen guten Überblick über die altorientalische „Hiob-Literatur“ gibt Sitzler, Vorwurf.

⁶⁴ Eine deutsche Übersetzung (von W. von Soden) mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben findet sich in TUAT 3/1, 110–135.

⁶⁵ Vgl. etwa II,33–38: „Wusste ich doch (gewiss), dass hiermit der Gott einverstanden ist! Was einem selbst gut erscheint, könnte für den Gott ein Frevel sein; [...] Wer kann den Willen der Götter im Himmel erfahren? Wer begreift den Ratschluss des Anzanunzu? Wo je erfahren den Weg des Gottes die Umwölkten“.

⁶⁶ Eine deutsche Übersetzung (von W. von Soden) mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben findet sich in TUAT 3/1, 143–157.

sein Gesprächspartner, der immer wieder darauf hinweist, dass der Plan der Götter für die Menschen nicht erkennbar ist.⁶⁷

3.2.3 Zusammenfassender Vergleich

Vergleicht man den Beitrag der „Hiob-Literatur“ in der atl. Erkenntnisdiskussion mit demjenigen Qohelets, dann sind zunächst grosse Gemeinsamkeiten, bei näherem Hinsehen aber auch markante Unterschiede zu vermerken:

(1) Als grösste Gemeinsamkeit fällt der *skeptische Grundzug* auf, der in beiden Beiträgen unüberhörbar ist: Sowohl im Beitrag Qohelets als auch in demjenigen der „Hiob-Literatur“ wird das menschliche Erkenntnisvermögen sehr kritisch beurteilt; neben wenigen positiven Bemerkungen über Erkenntnisquellen drehen sich die erkenntnisdiskutierenden Reflexionen beider Beiträge hauptsächlich um das Thema der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit.

(2) Von den trotz dieses gemeinsamen Grundzugs zu vermerkenden Unterschieden ist der gewichtigste sicherlich die unterschiedliche *Funktion*, welche die Erkenntnisdiskussion im Rahmen des Buchganzen einnimmt: Obwohl die Frage nach der menschlichen Erkenntnisfähigkeit in beiden Beiträgen mit derjenigen nach einer (sittlichen) Weltordnung verbunden ist, wird ihr in ihnen ein je unterschiedliches Eigengewicht zugestanden. Im Beitrag Qohelets wird Erkenntnis stärker als Problem mit einer Bedeutung für sich reflektiert, während es im Beitrag der „Hiob-Literatur“ deutlich ein Problem von sekundärer Bedeutung bleibt, das in erster Linie im Rahmen eines anderen – des Hiobproblems – thematisiert wird; anders als in Qoh, wo der aktuelle Auslöser der Reflexion über das menschliche Erkennen in den Hintergrund tritt und diese selbst ins Zentrum des Interesses rückt, bleibt in der „Hiob-Literatur“ der Auslöser selbst das eigentliche Problem, das den Rahmen bildet, in dem sich alles Nachdenken über menschliches Erkennen stets bewegt.

(3) Als Folge dieses ersten ist als zweiter Unterschied die *Form* zu nennen, in der die Reflexion über das Erkennen erfolgt: Während in Qoh in verschiedenen Abschnitten jeweils einzelne Aspekte des Erkenntnisproblems näher beleuchtet werden, gibt es in Hi nur ganz wenige solche „geschlossenen“ Argumentationseinheiten, die meisten Gedanken müssen aus einem narrativen Geflecht herausgelesen werden und ergeben sich – wie etwa die grosse Erkenntniskritik durch den Vorbau des Prologs – erst implizit aus der Gesamtperspektive.

⁶⁷ Vgl. etwa Z.255–257: „Ganz böse ist dein Herz, den Gott drangsaliertest du. Der Sinn des Gottes ist wie das Innere des Himmels uns fern, seine Klugheit ist schwer zu erfassen, daher begreifen die Menschen (sie) nicht.“

(4) Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Beiträgen ist sachlicher Art: die unterschiedliche *Beurteilung der Erkenntnisquellen*. Eine der Stossrichtungen von Qohelets Argumentationen ist sein vehementes Eintreten für die Erfahrung als Quelle der Erkenntnis. Dieses Eintreten beinhaltet gleichzeitig (zwar nicht explizit, aber doch sehr deutlich) eine Kritik an allen anderen Erkenntnisquellen, wobei Qohelet insbesondere die Tradition, daneben aber wohl auch die unmittelbare Offenbarung im Blick hat.⁶⁸ Demgegenüber ist in Hi die Erfahrung lediglich eine von drei genannten Erkenntnisquellen, die mehr oder weniger gleichberechtigt nebeneinander stehen gelassen werden. Diese Gleichberechtigung bedeutet zunächst, dass neben der Erfahrung auch der Tradition und der unmittelbaren Offenbarung eine positive Bedeutung im Erkenntnisprozess zugeschrieben wird. Die Erfahrung selbst wird dabei kritischer beurteilt als in Qoh; sie reicht bei weitem nicht aus, die drängenden Fragen zu klären, zeigt sich im Gespräch mit den Freunden vielmehr als interpretationsbedürftig und alles andere als eindeutig. Durch die Gesamtkomposition erweist sich Hi in der Frage der Erkenntnisquellen aber nicht nur bei der Beurteilung der Erfahrung, sondern insgesamt als erkenntniskritischer als Qoh, weil hier alle drei genannten Erkenntnisquellen in ihrer Bedeutung relativiert und einer strengen Kritik unterzogen werden; letztlich versagen sie alle – die Frage, warum Hiob leiden muss, bleibt ungeklärt.

(5) Ebenfalls sachlicher Art ist schliesslich auch der Unterschied, der in der *Thematisierung von Erkenntnisgrenzen* zu vermerken ist: Während im Beitrag Qohelets mit dem Tod, der Zukunft und dem „Tun Gottes“ drei verschiedene Grenzen des Erkennens thematisiert werden,⁶⁹ ist es im Beitrag der „Hiob-Literatur“ letztlich nur eine einzige: das Tun Gottes, das hier allerdings eng verknüpft mit der Ordnung der Welt genannt wird.⁷⁰ Bedingt durch die unterschiedliche Funktion der Erkenntnisdiskussion im Buchganzen (s.o.), entzündet sich die Reflexion über die Begrenztheit menschlichen Erkennens dort, wo sie angesichts des Leidens des Gerechten zum Problem wird: am Handeln Gottes; dieses betrifft zwar Welt und Mensch grundlegend, bleibt dem menschlichen Erkennen aber trotzdem stets ein Stück weit entzogen und markiert so eine Grenze, die der Mensch nicht überwinden kann, ihm vielmehr rätselhaft und damit manchmal auch höchst bedrohlich erscheint.

⁶⁸ S.o. (2.3).

⁶⁹ S.o. (2.2).

⁷⁰ Zum Verhältnis der Ordnung der Welt zum Tun Gottes s.o. (Anm. 53).

3.3 Die JHWH-Furcht ist der Anfang der Erkenntnis – der Beitrag der „theologisierten“ Weisheit

Gleich zu Beginn von Prov ist über mehrere Verse hinweg explizit von Erkenntnis und Weisheit die Rede – ein erster deutlicher Hinweis auf die Relevanz der Thematik in diesem Textbereich.

Der Prolog (Prov 1,1–7) benennt das Erkennen von „Weisheit und Zucht“ als Ziel (לדעת חכמה ומוסר) der „Sprüche Salomos“ und gibt mit der abschliessenden Feststellung, die „JHWH-Furcht“ sei der „Anfang der Erkenntnis“ (יראת יהוה ראשית דעת), gleich selbst erste Hinweise, wie dieses Ziel zu erreichen ist.⁷¹

Die im Prolog geweckten Erwartungen werden durch den weiteren Fortgang des Buchs bestätigt: Bis zum Ende des ersten Teils (Prov 1–9) wird Erkenntnis und Weisheit immer wieder zum Thema – ein Befund, der um so mehr auffällt, als in den folgenden älteren Teilen des Buchs (Prov 10ff) davon kaum je mehr die Rede ist.

Ähnliche Aussagen über das menschliche Erkennen finden sich auch in Sir, Sap und verwandten Texten. Der durch diese Schriften markierte Bereich der jüngeren Weisheit, der gerne als „theologisierte“ Weisheit bezeichnet wird,⁷² unterscheidet sich v.a. durch eine starke explizite Bindung an Gott bzw. JHWH von anderen Bereichen der (v.a. auch älteren) Weisheit. Im Blick auf den Umgang mit der Erkenntnisthematik fallen diese Schriften durch eine optimistische Einschätzung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit auf: Hinweise auf die Leichtigkeit gelingenden Erkennens dominieren, scheiternde Erkenntnisbemühungen werden allenfalls als Ausdruck verfehlten Menschseins, nie aber als anthropologische Grundgegebenheiten genannt. Gerade angesichts dieses durch und durch optimistischen Bildes aber, das hier entworfen wird, erstaunen die vielen Worte, die dann doch über das menschliche Erkennen gemacht werden; die Eindringlichkeit, mit der die Möglichkeit des Gelingens menschlicher Erkenntnisbemühungen geradezu „beschworen“ wird, lässt vermuten, dass man auch hier auf ein

⁷¹ Zum Prolog von Prov vgl. Spieckermann, Prologe, 292–297, der allerdings auch Prov 1,8f (als Fortschreibung) dazu zählt. Zur Gliederung von Prov 1–9 (und damit auch zur Abgrenzung von 1,1–7) vgl. Meinhold, Sprüche 1, 43–51; ähnlich etwa auch Fox, Ideas, 613–619.

⁷² Der Begriff „theologisierte“ Weisheit ist problematisch, da er zu Unrecht impliziert, dass alle andere Weisheit nicht theologisch sei. Da er sich in der Fachliteratur aber eingebürgert hat (vgl. etwa Sauer, Weisheit, 107–109; Albertz, Religionsgeschichte, 561–569), soll er trotz dieser Bedenken auch hier verwendet werden, da mit ihm genau diejenigen Weisheitsschriften zusammenfassend bezeichnet werden können, die sich auch in der Erkenntnisfrage von anderen unterscheiden und deren Beitrag hier untersucht werden soll (Prov 1–9; Sir; Sap).

Problembewusstsein stösst, das sehr wohl um gewisse Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem menschlichen Erkennen weiss.

Diese und andere Besonderheiten der Schriften der „theologisierten“ Weisheit im Umgang mit der Erkenntnisfrage nötigen zu einigen methodologischen Vorüberlegungen (3.3.1), aus denen sich dann das weitere Vorgehen ergibt (3.3.2–3.3.4). Eine kurze Zusammenfassung am Ende des Kapitels soll die wichtigsten Besonderheiten dieses Beitrags im Vergleich mit den Beiträgen Qohelets und der „Hiob-Literatur“ festhalten (3.3.5).

3.3.1 Die Erkenntnisfrage in der „theologisierten“ Weisheit – methodologische Vorüberlegungen

Stärker als in anderen Bereichen atl. Literatur stösst man in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit auf die Schwierigkeit, ein allfälliges Wissen um Probleme im Zusammenhang mit dem menschlichen Erkennen überhaupt greifbar machen zu können.⁷³

Ein Problembewusstsein, das nicht in irgendeiner Form explizit als solches thematisiert wird, ist schwer zu fassen, man ist auf implizite Hinweise angewiesen. Die Vermutung, in der auffallend häufigen und optimistischen Thematisierung von Weisheit und Erkenntnis im Bereich der „theologisierten“ Weisheit nicht das Fehlen eines Problembewusstseins, sondern vielmehr gerade einen impliziten Hinweis auf ein solches zu sehen, besitzt zwar eine gewisse Plausibilität, birgt aber das Problem der Überprüfbarkeit in sich. Zusätzlich erschwert wird die Beurteilung durch die enge Verflechtung der Erkenntnisthematik mit dem viel umfassenderen Thema Weisheit,⁷⁴ das gerade in diesen Schriften an Bedeutung gewinnt.

Wenn im Folgenden ein Überblick über den Beitrag der „theologisierten“ Weisheit in der Erkenntnisdiskussion zu geben versucht wird, dann können diese methodischen Schwierigkeiten nicht aus der Welt geschafft werden; ein bewusster Umgang mit den sich daraus ergebenden Unsicherheiten soll sie aber wenigstens einigermaßen kontrollierbar machen.

Weiter fällt im Bereich der jüngeren Weisheit eine hohe Intertextualität zwischen den einzelnen Schriften auf: Jüngere nehmen auf ältere Bezug, knüpfen an deren Vorstellungen an und denken diese weiter. Um diese „Diskussion“ angemessen zu erfassen, ist es notwendig, die einzelnen Schriften von Anfang an in diesem weiteren Kontext zu sehen. Aus diesem Grund soll hier auch nicht nur *eine* Schrift, sondern mit Prov 1–9, Sir und Sap alle drei Hauptvertreter der „theologisierten“ Weisheit ausführlicher besprochen werden; sie werden dabei in der Reihenfolge ihrer mutmasslichen Entstehungszeit untersucht, sodass sowohl die Weiterführung älterer

⁷³ Allgemein zu den Kriterien zur Identifizierung von erkenntnisdiskutierenden Texten s.o. (1.3.2.a).

⁷⁴ S.o. (1.3.2.a).

Gedanken als auch die jeweiligen Neuakzentuierungen sichtbar gemacht werden können.⁷⁵

3.3.2 Proverbien 1–9

Menschliches Erkennen kommt in Prov 1–9 vorrangig im Rahmen der *Erziehungsthematik*⁷⁶ zur Sprache.⁷⁷ Während die Erziehungssituation in den nachfolgenden älteren Teilen des Buchs (Prov 10ff) lediglich implizit vorausgesetzt zu sein scheint, wird sie im jüngsten Teil des Buchs explizit thematisiert, was insbesondere auch für das in diesem Textbereich vorausgesetzte Verständnis von Erkenntnisvorgängen aufschlussreich ist.

In Prov 1–9 lassen sich zehn „Lehrreden“⁷⁸ abgrenzen, die durch ihren gemeinsamen Aufbau deutlich von den übrigen Passagen dieses Buchteils unterschieden sind.⁷⁹ Formal sind sie als eine Belehrung eines nicht näher bestimmten „Ich“ an einen direkt angesprochenen „Sohn“⁸⁰ gestaltet, der jeweils zu Beginn zur Aufmerksamkeit gerufen und eindringlich ermahnt wird, dem Folgenden Beachtung zu schenken.⁸¹ Über die konkreten Lehrinhalte hinaus interessieren hier offenbar auch die Vorgänge ihrer Aneignung – die Erziehungsthematik samt der Frage nach dem menschlichen Erkennen bekommt damit ihren eigenen Platz.

Am ausführlichsten ist von solchen Aneignungsprozessen in der zweiten Lehrrede, in 2,1–22, die Rede; der Erkenntnisprozess und seine Folgen werden hier zum eigentlichen Thema der Belehrung. Dieses Beispiel ist daher besonders geeignet, auf die zugrunde liegenden Vorstellungen über das Erkennen hin befragt zu werden.⁸²

⁷⁵ Gerade die dabei zutage tretende Erkenntnisdiskussion ist ein deutlicher Hinweis auf die mutmassliche relative Chronologie der Schriften (s.u., 3.3.5).

⁷⁶ Allgemein zur Erziehungsthematik im AT vgl. die verschiedenen Publikationen von Crenshaw (s.o., 2.1.3.c), insbesondere sein Buch „Education in Ancient Israel“; zur Erziehungsthematik in Prov 1–9 vgl. weiter Fox, Who can Learn?, 63–69; Estes, Hear; zur Erziehung im mesopotamischen Raum vgl. Volk, Methoden, 178–216.

⁷⁷ Bereits im Prolog kommt der Erziehungsgedanke deutlich zur Sprache (s.o.), was auf seine Relevanz für das ganze Buch (bzw. den ganzen Buchteil) hinweist.

⁷⁸ So die Bezeichnung von Meinhold, Sprüche 1, 43ff.

⁷⁹ Prov 1,8–19; 2,1–22; 3,1–12; 3,21–35; 4,1–9; 4,10–19; 4,20–27; 5,1–23; 6,20–35; 7,1–27. Zu dieser Abgrenzung vgl. etwa Fox, Proverbs, 44–47; Meinhold, Sprüche 1, 43–47.

⁸⁰ Einzig in Prov 4,1 sind mehrere Söhne angesprochen.

⁸¹ Zum (immer gleichen) Aufbau der Lehrreden vgl. Fox, Ideas, 613–615.

⁸² Vgl. zu Prov 2 neben den Kommentaren Baumann, Weisheitsgestalt, 227–231; Fox, Pedagogy, 233–243; Michel, Proverbia 2, 233–243. Die Diskussion um die Frage der literarischen Einheitlichkeit von Prov 2 ist gut zusammengefasst bei Müller, Proverbien, 52–73. Die obige Analyse lässt allerdings gegen Müllers eigenen (in Anschluss an Michel erfolgenden) redaktionsgeschichtlichen Vorschlag (V.1f.5–8.16–19 als

Bereits auf der Textoberfläche lässt sich eine grobe Gliederung des Abschnitts ablesen: In der ersten Hälfte (V.1–11) zeigt die dominante Verwendung von Wörtern aus dem Erkenntnisdiskutierenden Wortfeld, dass es hier um das Thema Weisheit und Erkenntnis geht, wobei in den V.1–4 offenbar Bedingungen (vgl. das dreimalige **אם**), in den V.5–11 Folgen (vgl. das zweimalige **אז**) genannt werden. In der zweiten Hälfte (V.12–22) tritt das Erkenntnisthema in den Hintergrund, dominant sind hier Wörter aus dem Bereich der Wegmetaphorik.

Obwohl das einleitende **ל** von V.12 (wieder aufgenommen in V.16) signalisiert, dass auch der zweite Teil des Kapitels im Zusammenhang mit dem ersten zu sehen ist, sind es v.a. die ersten elf Verse, die für die Frage nach dem Umgang mit der Erkenntnisthematik von Interesse sind; in ihnen ist der Prozess des Gewinnens von Weisheit bzw. des Erkennens beschrieben. Aufschlussreich ist insbesondere V.5f. Nach der ausführlichen Schilderung unterschiedlicher Elemente einer Suche nach Weisheit (V.1–4) erfolgt in V.5 die Auflösung der durch die vielen Bedingungssätze aufgebauten Spannung: Wenn all diese Bedingungen einer Suche nach Weisheit erfüllt sind, dann findet man „Gottesfurcht“ (**יראת יהוה**) und „Gotteserkenntnis“ (**דעת אלהים**); die Nennung dieser Stichworte an Stelle der eigentlich erwarteten – „Weisheit“ (**חכמה**) und „Erkenntnis“ (**דעת/תבונה**) – zeigt, wie untrennbar beides nach dem hier zutage tretenden Konzept offenbar verbunden ist.⁸³ In V.6, genau in der Mitte der ersten Hälfte des Kapitels, wird dieser Zusammenhang dann näher beschrieben: JHWH ist es, der Weisheit und Erkenntnis gibt. Damit ist klar, warum alle Weisheits- und Erkenntnissuche letztlich zu Gott führen muss (V.5), die „JHWH-Furcht“ in 1,7 und 9,10 aber gleichzeitig auch als „Anfang der Weisheit“ bezeichnet werden kann.⁸⁴

Obwohl Weisheit und Erkenntnis damit explizit auf JHWH zurückgeführt werden, muss der nach ihnen suchende Mensch nach V.1–4 offenbar doch auch etwas dazu beitragen, damit die Suche gelingt: Als erste Bedingung wird in V.1f das Hören auf die Worte und Gebote des Vaters genannt. Diese Offenheit gegenüber der Tradition wird in V.2 mit einer offenen Haltung Weisheit und Vernunft gegenüber verbunden.⁸⁵ Offenbar genügt eine solche allein aber noch nicht; die zweite und dritte Bedingung in V.3 und V.4 sprechen davon, dass der Mensch nach der Weisheit rufen und ihr nachspüren soll. Initiatives und aktives Bemühen müssen die offene Haltung also begleiten, soll die Suche gelingen.

V.9–11 entspricht im Aufbau V.5–8 und bringt in anderen Worten nochmals denselben Gedankengang zur Sprache.⁸⁶ Als weitere Folge einer erfolgreichen Suche nach Weis-

spätere Einschübe) Bedenken aufkommen und spricht eher für Fox, Pedagogy, 236f, der Prov 2 als wohl strukturierte literarische Einheit betrachtet.

⁸³ Dieser „Überraschungseffekt“ von V.5 ist Teil der Aussage und daher kaum als Hinweis auf einen literarischen Bruch zu deuten (so Müller, Proverbien, 63–66).

⁸⁴ Pointiert formuliert Baumann, Weisheitsgestalt, 231: „Die Suche nach Weisheit führt also nach V.5 in direkte Nähe JHWHs. Nach der Begründung in V.6 ist dies nicht verwunderlich: Wer nach Grössen strebt, die unmittelbar von JHWH kommen, wird auch in die Nähe JHWHs gelangen.“ Vgl. auch Meinhold, Sprüche 1, 64f.

⁸⁵ Die Verbindung erfolgt durch ein Lamed applicationis, vgl. Jenni, Präpositionen 3, 128.

⁸⁶ Diese Parallelität der Aussagen, der die Parallelität der erläuternden Schilderung der Bewahrung durch die „Besonnenheit“ (**מזמה**) und die „Vernunft“ (**תבונה**) in V.12–15 und V.16–19 entspricht (zum **ל** in V.12 und V.16 vgl. Jenni, Präposition 3, 164), ist ein weiterer Hinweis auf die kunstvolle Gestaltung von Prov 2.

heit ist hier das Verstehen von „Recht“ (קֶצֶץ) und „Gerechtigkeit“ (מִשְׁפָּט) genannt, ein Verstehen, das darauf zurückgeführt wird, dass „Weisheit“ (חִכְמָה) und „Erkenntnis“ (דַּעַת) ins Herz gekommen sind.

Der zweite Teil des Kapitels (V.12–22) nimmt den schon im ersten Teil (in V.7f und V.11) angeklungenen Gedanken auf, dass diese von Gott gegebene Weisheit den Menschen auf seinen Wegen behütet und so vor Abwegen schützt.

Das in Prov 2 zutage tretende Erkenntnisverständnis lässt sich als *Zusammenspiel von menschlichem Streben und göttlichem Geben* beschreiben.⁸⁷ Wer sich in seiner Haltung und seinem Tun um Weisheit und Erkenntnis bemüht, der wird durch diese Suche zu Gottesfurcht und Gotteserkenntnis geführt, denn Gott ist es, von dem alle Weisheit und Erkenntnis letztlich kommt. Wer so in seiner Weisheitssuche Erfolg hat, der wandelt fortan in Sicherheit, von Gott durch seine Gaben geschützt.

In etwas weniger dichter Form lassen sich solche Vorstellungen über das Erkennen auch in den anderen Lehrreden von Prov 1–9 finden. Das Gewicht liegt dabei vorrangig auf Mahnungen zu rechtem Verhalten⁸⁸ sowie Beschreibungen eines von Weisheit geleiteten gelingenden Lebens⁸⁹. Diese Konzentration auf die Bedingungen und Konsequenzen einer erfolgreichen Suche nach Weisheit ist durch die Gattung Lehrrede bedingt, die es durch die vorausgesetzte Erziehungssituation mit sich bringt, dass v.a. der menschliche Anteil am Erkenntnisprozesses thematisiert wird.

Aber auch der Gedanke der göttlichen Herkunft von Weisheit und Erkenntnis, der in 2,6 so deutlich formuliert ist, begegnet wieder, allerdings weniger in den Lehrreden als vielmehr in einigen der bisher noch nicht in den Blick genommenen Abschnitten zwischen diesen.⁹⁰ Anders aber als in Prov 2, wo

⁸⁷ Treffend spricht Spieckermann, *Suchen*, 306, von der „Komplementarität des erkenntnisfreundlichen Gottes und des erkenntnissuchenden Menschen“ als einer Grundüberzeugung vieler Schriften der atl. Weisheit.

⁸⁸ Vgl. z.B. Prov 1,8; 3,1; 4,1–4.10.20; 5,1f.7; 6,20–22; 7,1–3.24 (Offenheit gegenüber der Tradition) und 4,5f.21; 7,4.25 (aktive Bemühung um Weisheit).

⁸⁹ Vgl. z.B. 3,2.22–26; 4,6–9.10–18.22f; 6,22–24; 7,2.

⁹⁰ Dass sich die unter formalen Gesichtspunkten vorgenommene Unterscheidung von Lehrreden und Zwischenstücken (s.o.) auch im Blick auf unterschiedliche Vorstellungen über Weisheit und Erkenntnis als sinnvoll erweist, ist ein deutlicher Hinweis auf die längere Entstehungsgeschichte von Prov 1–9. Einen guten Überblick über die entsprechende redaktionsgeschichtliche Diskussion gibt Müller, *Proverbien*, 10–21. Plausibel erscheint angesichts der obigen Beobachtungen zum Erkenntnisverständnis von Prov 1–9 etwa der Vorschlag von Fox, *Proverbs*, 322–330: Dieser sieht in den zehn Lehrreden sowie im Prolog den ältesten Bestandteil von Prov 1–9, der als Einleitung zu Prov 10–29 konzipiert wurde. Die Zwischenstücke (1,20–33; 3,13–20; 6,1–19; 8,1–36; 9,1–6.11.13–18) sind spätere Ergänzungen, die wohl von verschiedenen Autoren stammen und in verschiedenen Zeiten hinzugefügt wurden. Noch später folgten einzelne Ergänzungen von wenigen Versen (3,3a; 4,27a.b; 6,8a–

Weisheit und Erkenntnis als unmittelbare Gaben JHWHs dargestellt werden, erfolgt diese Rückbindung von Weisheit/Erkenntnis an Gott hier indirekter, über die *Gestalt der personifizierten Weisheit*,⁹¹ die als selbständige Grösse auftritt und in enger Beziehung zu Gott bei den Menschen um Aufmerksamkeit wirbt.

Als Gestalt begegnet die „Weisheit“ an verschiedenen Stellen in Prov 1–9, sowohl in den Zwischenstücken als auch in den Lehrreden.⁹² Am deutlichsten wird diese Personifizierung in 1,20–33; 8,1–36 und 9,1–6,⁹³ wo die „Weisheit“ selbst auftritt, „ihre Stimme erhebt“ (vgl. 1,20; 8,1) und in direkter Ich-Rede die „Einfältigen“ (פְּתָאִים) anspricht. Die „Weisheit“ wird dabei als eine Gestalt gezeichnet, die sich von sich aus um die Angesprochenen bemüht, auf sie zugeht und um ihre Aufmerksamkeit wirbt,⁹⁴ sei es, dass sie sich an einem öffentlichen Platz hinstellt und zu rufen beginnt (vgl. 1,20f; 8,1–3), sei es, dass sie ihre Mägde ausschickt, um die „Unerfahrenen“ zu sich einzuladen (vgl. 9,3f).

In diesem Bild der Weisheitsgestalt, die von sich aus an die „Einfältigen“ herantritt, sie auf ihre Einfalt anspricht (vgl. 1,22) und sie auffordert, sich zu ihr zu kehren, d.h. Weisheit und Verstand anzunehmen (vgl. 8,5.10), wird der „Geschenkcharakter“ von Erkenntnis bzw. (menschlicher) Weisheit deutlich zum Ausdruck gebracht; dass Weisheit etwas ist, das man empfängt, zeigt sich etwa auch 1,23, wo die Weisheitsgestalt davon spricht, dass sie ihren „Geist“ (רוּחַ) hervorströmen lassen und ihre „Worte“ (דְּבָרִי) den Angesprochenen wissen lassen (יִרְעַ hi.) will.

c.11a; 8,13a.19; 9,7–10.12) sowie einige wenige Ergänzungen aus der LXX-Tradition (3,16a.22a; 7,1a; 8,21a; 9,10a.12a–c.18a–d).

⁹¹ Einen guten Überblick über die Diskussion um die Gestalt der „Weisheit“ in Prov 1–9 geben Fox, Proverbs, 331–359; Baumann, Weisheitsgestalt, 1–57. Baumann kommt nach Prüfung unterschiedlicher Deutungen der Weisheitsgestalt (Hypostase JHWHs, aus einer Göttin oder einer mythologischen Gestalt entstandenes Wesen, Personifikation) zum Schluss, dass es sich bei der „Weisheit“ in Prov 1–9 um eine poetische Personifikation handelt (ebd., 280–282), bei der das im AT „sonst als Abstraktum verwendete Wort חָכְמָה [...] mit den Eigenschaften einer Person ausgestattet“ wird (ebd., 282). Während Fox, Proverbs, 343–345, diese Beurteilung der Weisheitsgestalt als literarische Grösse teilt (ebd., 344), übt er mit dem Hinweis auf mangelnde Evidenz am Text – m.E. zu Recht – Kritik an Baumanns Bestimmung der theologischen Funktion dieser Gestalt, wenn sie in ihr „die Synthese von menschlicher und göttlicher Weisheit“ versinnbildlicht sieht (ebd., 311), die den Menschen in der nachexilischen Krisenzeit „wieder das Vertrauen in die gute Ordnung der Welt“ ermöglichen soll (ebd., 310). Fox selbst versteht die „Weisheit“, wie sie in den Zwischenstücken begegnet, als „universal“, als objektive Realität neben Gott und Menschen, die sich in menschlicher Weisheit manifestiert, dabei aber stets von ihr unterschieden bleibt (ebd., 355f).

⁹² Vgl. die Zusammenfassung der entsprechenden Stellen und dabei auftretenden Motive bei Baumann, Weisheitsgestalt, 249–251.

⁹³ Bei allen Gemeinsamkeiten sind zwischen den drei Kapiteln auch kleine Unterschiede in den Vorstellungen zu vermerken, auf die hier aber aus pragmatischen Gründen nicht gross eingegangen werden kann.

⁹⁴ Vgl. Fox, Proverbs, 357f.

Zum genaueren Verständnis des sich in diesen Kapiteln spiegelnden Umgangs mit der Erkenntnisthematik muss das Verhältnis der Weisheitsgestalt sowohl zum Menschen und zur menschlichen Weisheit als auch zu Gott genauer betrachtet werden. Im Blick auf das Verhältnis der „Weisheit“ zum Menschen fällt zunächst auf, dass sich das Erkennen – trotz des deutlich hervorgehobenen „Geschenkcharakters“ – auch in diesen Kapiteln nicht ohne jegliches menschliche Zutun ereignet, dass vielmehr auch hier die bereits in Prov 2 beobachtete *Doppelstruktur* zu beobachten ist. Ob dabei das Rufen der „Weisheit“ (vgl. 1,24–32) oder das menschliche Suchen (vgl. 8,17) am Anfang steht, bleibt in der Schwebe – deutlich wird auf jeden Fall, dass es für das Gelingen von Erkenntnis sowohl der menschlichen Bemühung als auch des Geschenkes der „Weisheit“ bedarf.

Schwieriger zu beantworten ist die Frage nach dem Verhältnis der durch dieses Zusammenspiel ermöglichten menschlichen Weisheit zu der Weisheitsgestalt selbst: Offenbar ist die menschliche Weisheit untrennbar mit der „Weisheit“ verbunden, menschliche Weisheit ausserhalb dieser „Weisheit“ gibt es nicht; deutlich kommt dies etwa in 8,35 zum Ausdruck, wo die Weisheitsgestalt davon spricht, dass der Mensch sie „finden“ (מצא) kann, oder auch in 8,15, wo es heisst, dass Könige und Machthaber durch sie herrschen. Dennoch ist die menschliche Weisheit nicht einfach mit dieser personifizierten „Weisheit“ identisch, sondern bleibt von ihr unterschieden; fassbar wird dieser Unterschied etwa in 1,29f, wo (menschliche) „Erkenntnis“ (נָתַן) nicht mit der Weisheitsgestalt selbst, sondern mit ihrem „Rat“ (עֲצָה) parallel gesetzt wird, oder generell dort, wo die „Weisheit“ menschliche Weisheit und Erkenntnis als Objekt erwähnt (vgl. etwa 8,5–14). Im Bild vom Mahl, zu dem die „Weisheit“ die Angesprochenen einlädt (vgl. 9,5), kommt dieses Verhältnis der menschlichen Weisheit zur Weisheitsgestalt anschaulich zum Ausdruck: Weisheit ist für den Menschen Kommunikation mit der Weisheitsgestalt, Teilhabe an der stets unterschieden bleibenden Grösse „Weisheit“.⁹⁵

Während all die bisherigen Überlegungen zur „Weisheit“ lediglich deutlich machen konnten, dass menschliches Erkennen nach den hier zutage tretenden Vorstellungen etwas ist, das nicht allein auf menschliche Bemühung zurückzuführen ist, sondern etwas, das dem Menschen geschenkt wird, ergibt sich erst aus der Untersuchung des Verhältnisses der Weisheitsgestalt zu Gott, dass dieses Geschenk – wie bereits in 2,6 – letztlich als etwas Göttliches gesehen wird. So unbestimmt das Verhältnis der „Weisheit“ zu Gott im Einzelnen auch bleiben mag,⁹⁶ lassen die entsprechenden Stellen⁹⁷ auf jeden Fall keinen Zweifel daran offen, dass dieses Verhältnis ein sehr enges, die „Weisheit“ eine *transzendente Grösse*⁹⁸ in unmittelbarer Nähe JHWHs ist. Als „Erstling der

⁹⁵ Fox, Proverbs, 355f, verweist zur Beschreibung dieses Verhältnisses von menschlicher Weisheit zur „Weisheit“ auf die platonische Ideenlehre und bezeichnet die „Weisheit“ als „universal“ bzw. „archetype“ (s.o., Anm. 91). Als Verständnishilfe ist diese Analogie hilfreich, allerdings bleibt in Prov 1–9 manches – wie etwa auch dieses Verhältnis – nur angedeutet und kann damit allenfalls in groben Umrissen, nie aber bis ins letzte Detail erfasst werden.

⁹⁶ Treffend stellt Baumann, Weisheitsgestalt, 312, fest: „Einer expliziten Verhältnisbestimmung der Weisheit zu JHWH entziehen sich die Reden der Weisheitsgestalt [...]. Eine derartige Anhäufung uneindeutiger Termini wird kein Zufall sein. Eher wird ihr die Absicht zugrunde liegen, mit Hilfe der Wortwahl das Verhältnis JHWHs zur Weisheitsgestalt gerade nicht festzulegen.“

⁹⁷ Am ausführlichsten Prov 8,22–31.

⁹⁸ Vgl. Fox, Proverbs, 356; Baumann, Weisheitsgestalt, 293.313.

Schöpfung“ (vgl. 8,22), als diejenige, die bei der Schöpfung dabei (vgl. 8,27–31), wenn nicht sogar daran beteiligt war (vgl. 3,19f),⁹⁹ kann die „Weisheit“ mit einer Vollmacht auftreten, die sonst nur JHWH selbst zu eigen ist (vgl. 1,23).¹⁰⁰ Durch diese unmittelbare Nähe der „Weisheit“ zu JHWH rücken auch ihre Gaben, menschliche Weisheit und Erkenntnis, in die Nähe Gottes: Wer Weisheit und Erkenntnis erlangt, der hat diese durch die „Weisheit“ ermöglichten Gaben letztlich Gott selbst zu verdanken; wer sich auf sie einlässt, wird dementsprechend umgekehrt in die Nähe Gottes geführt (vgl. 8,35), Erkenntnis und Gottesfurcht werden auch hier – wie in 1,7 und 9,10 – in enger Beziehung gesehen (vgl. 1,29f).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Weisheit und Erkenntnis in Prov 1–9 durchgängig eine wichtige Rolle spielen; immer wieder kommt das Thema zur Sprache. Aufgrund einer längeren Entstehungsgeschichte der neun Kapitel zeigen sich im Umgang mit der Erkenntnisthematik manche Unterschiede, v.a. werden die Akzente in den unterschiedlichen Wachstumsstufen des Buchs – wohl aufgrund sich wandelnder Interessen – unterschiedlich gesetzt. Trotz aller Unterschiede aber ergibt sich ein Gesamtbild, das zwar nicht im Detail, wohl aber in den grossen Linien durchaus homogen ist.

Die menschliche Erkenntnisfähigkeit wird in Prov 1–9 grundsätzlich sehr positiv beurteilt: Für den, der sich richtig verhält, ist es ein Leichtes, Erkenntnis und Weisheit zu erlangen. Der Mensch ist dabei einerseits Empfänger göttlicher Gabe, muss andererseits aber durchaus auch selbst zum Gelingen des Erkenntnisprozesses beitragen. Wenn es am Ende des Prologs in 1,7 heisst, dass die „JHWH-Furcht“ der „Anfang der Erkenntnis“ sei (יראת יהוה ראשית דעת), und in 9,10 dieser Satz in leichter Variation (תחלת חכמה יראת יהוה) wieder aufgenommen wird, dann spiegelt sich in dieser Rahmung genau diese *enge Rückbindung* gelingenden Erkennens sowohl an JHWH als auch an eine vom Menschen geforderte Haltung.¹⁰¹ Zu Recht kann man damit in diesem Satz das „Motto“ von Prov 1–9 sehen.¹⁰²

Die Eindringlichkeit, mit der in Prov 1–9 diese Zusammenhänge immer wieder von neuen Seiten beleuchtet werden, lässt nach den Gründen fragen, die zu solch einer intensiven Auseinandersetzung mit der Erkenntnisthematik geführt haben. Das Hauptanliegen scheint die Betonung der *Möglichkeit gelingenden Erkennens* zu sein: Im Rahmen der Tradition und der JHWH-

⁹⁹ Die Entscheidung dieser Frage hängt von der Interpretation von בחכמה in Prov 3,19f ab, zur Diskussion vgl. z.B. Baumann, Weisheitsgestalt, 236–238.

¹⁰⁰ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, 197–199.

¹⁰¹ Ein Blick auf Prov 2,5f, wo das zeitliche Verhältnis von „JHWH-Furcht“ und Weisheit genau umgekehrt erscheint (s.o.), zeigt, dass im Vordergrund des Interesses solcher Aussagen nicht das Aufzeigen genauer Abfolgen im Erkenntnisprozess steht, sondern vielmehr die Betonung einer grundlegenden Rückbindung des menschlichen Erkennens an JHWH.

¹⁰² Vgl. Meinhold, Sprüche 1, 50f.

Furcht steht dem menschlichen Erkennen nichts im Weg, dieses kann und wird gelingen. Wie bereits in Prov 2 wird diese optimistische Einschätzung v.a. in den jüngeren Teilen von Prov 1–9 theologisch begründet, indem die „Weisheit“ in unmittelbare Nähe zu JHWH gerückt wird und Weisheit und Erkenntnis damit als Gaben Gottes herausgestellt werden.¹⁰³

3.3.3 Jesus Sirach

Unverkennbar steht Sir¹⁰⁴ in der Tradition von Prov 1–9, die dort reflektierten Gedanken werden aufgenommen und weiterentwickelt.¹⁰⁵ Die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus¹⁰⁶ führt hier allerdings zu einer Verlagerung der Interessen: Die Themen der sich offenbarenden Weisheit¹⁰⁷ und der Gottesfurcht¹⁰⁸ gewinnen an eigenständiger Bedeutung, sie spielen im Denken bzw. der Theologie Ben Siras eine zentrale Rolle. Im Rahmen des mit diesen Stichworten gegebenen Themenkomplexes besitzt auch die Frage nach dem Woher menschlicher Erkenntnis Relevanz; allerdings treten Ben Siras Vorstellungen über das Erkennen angesichts der Komplexität seiner Reflexionen über die Weisheit manchmal etwas in den Hintergrund, sodass das Erkenntnisthema im Rahmen des Buchganzen im Vergleich zu Prov 1–9 an Gewicht zu verlieren scheint.

Trotz dieser Interessensverlagerung finden sich auch in Sir manche Aussagen über das menschliche Erkennen. Wie in Prov 1–9 werden menschliche Weisheit und Erkenntnis als Gaben Gottes gesehen, die menschliche Erkenntnisfähigkeit grundsätzlich sehr optimistisch beurteilt. Einen guten

¹⁰³ Einige Stellen (v.a. Prov 3,19f; ev. auch 8,27–31) deuten darauf hin, dass diese grundsätzliche Erkennbarkeit der Welt für den Menschen damit zusammenhängt, dass die Welt von Gott „mit Weisheit“ erschaffen wurde, sodass sie für den Menschen durch seine Teilhabe an der „Weisheit“ erkennbar wird, vgl. dazu Doll, Menschenschöpfung, 48–51 (mit Lit.).

¹⁰⁴ Ein kurzer Überblick über den Überlieferungsstand und verschiedene Textausgaben findet sich bei Sauer, Jesus Sirach, 7–35. Die hier verwendeten Angaben richten sich nach der Zählung von Ziegler, Sapientia, so auch Sauer, Jesus Sirach, und die Zürcher Bibel. Die deutsche Übersetzung folgt der Zürcher Bibel.

¹⁰⁵ Vgl. etwa Di Lella, Ben Sirā, 43–45.

¹⁰⁶ Zu der in der Forschung intensiv diskutierten Frage des Verhältnisses Ben Siras zum Hellenismus vgl. Sauer, Jesus Sirach, 29–33; Kaiser, Anknüpfung, 54–69; Kieweler, Ben Sirā; Kaiser, Judentum, 146–152; Hengel, Judentum, 241–275; Marböck, Jüngere Weisheit, 14–19.

¹⁰⁷ In Sir bilden Aussagen über die „Weisheit“ zu Beginn (Sir 1), in der Mitte (Sir 24) und am Ende (Sir 51) ein deutliches Gerüst, das auf die Wichtigkeit des Themas für das Buchganze hinweisen, vgl. etwa Sauer, Jesus Sirach, 34f; Marböck, Weisheit, 15f (bzw. das gesamte Buch als grundlegende Untersuchung der Weisheitstheologie in Sir insgesamt).

¹⁰⁸ Zur Gottesfurcht in Sir vgl. Haspecker, Gottesfurcht.

Einblick in das Erkenntnisverständnis Ben Siras gewinnt man anhand von *Sir* 38,34b–39,11¹⁰⁹, einem Abschnitt über den rechten Schriftgelehrten,¹¹⁰ in dem unterschiedlichste Elemente des Erkenntnisprozesses zur Sprache gebracht und in einen grösseren Zusammenhang gestellt werden.¹¹¹

38,34b–39,11 bildet mit 38,24–34a zusammen eine grössere Einheit, die sich von verschiedenen Seiten her dem in 38,24 angegebenen Thema der „Weisheit des Schriftgelehrten“ (סופר חכמה/σοφία γραμματέως) annähert. Nach einer Beschreibung unterschiedlicher handwerklicher Berufe erfolgt im zweiten Teil – in bewusster Absetzung von diesen der Musse zur Weisheit entbehrenden Berufe – eine Beschreibung des Weisen selbst.

Bezeichnenderweise beginnt dieser Abschnitt – zumindest nach der syrischen Lesart¹¹² – mit der Nennung von Gottesfurcht und Gesetzesstudium als Voraussetzungen des Erlangens menschlicher Weisheit: „Doch wer sein Herz auf die Gottesfurcht richtet und über das Gesetz des Höchsten nachsinnt, der ergründet die Weisheit aller Alten [...]“. In diesem Satz sind bereits die meisten Elemente des Erkenntnisverständnisses von Ben Sira angelegt, die dann im weiteren Verlauf des Abschnitts ausführlicher zur Sprache gebracht werden.¹¹³

Der im Zusammenhang mit der Erkenntnisfrage erfolgende *Verweis auf Gott*, der in diesem einleitenden Satz (wenn auch nur angedeutet) im Zusammenhang mit der Frage nach dem menschlichen Erkennen gleich doppelt erfolgt, ist wesentlich für das Denken Ben Siras: Dass alle Weisheit – damit also auch die menschliche¹¹⁴ – von Gott kommt, ist der Gedanke, mit dem er sein Werk in 1,1 eröffnet und den er bereits im ersten Kapitel breit entfaltet; dieser Gedanke ist für die Weisheitstheologie insgesamt im Buch und damit auch für das Erkenntnisverständnis als Teil derselben grundlegend.¹¹⁵

¹⁰⁹ Rahlfs, Septuaginta, zählt *Sir* 38,34b als 39,1.

¹¹⁰ So die Überschrift der Zürcher Bibel.

¹¹¹ Zur Schlüsselfunktion von *Sir* 38,24–39,11 und seiner Interpretation vgl. Marböck, Weisheit, 118–120; Marböck, Weise, 25–51.

¹¹² In der griechischen Version fehlt das Element der Gottesfurcht. Zur Textkritik von *Sir* 38,34b vgl. Haspecker, Gottesfurcht, 71f.

¹¹³ Haspecker, Gottesfurcht, 180, stellt zu Recht fest, dass mit der Nennung von Gottesfurcht und Gottesgesetz nicht „eine konkrete Einzelaufgabe“, sondern vielmehr das „Ganze des neuen Lebensstandes“ des Weisen umschrieben ist.

¹¹⁴ Wie in Prov 1–9 (s.o., 3.3.2) bleibt auch in *Sir* das genaue Verhältnis der menschlichen Weisheit (bzw. Erkenntnis) zu der offenkundig viel umfassenderen Grösse „Weisheit“ offen, wie dort wird man sich dieses Verhältnis auch hier am ehesten im Sinne einer Anteilhabe zu denken haben.

¹¹⁵ Die Rückbindung *jeglicher* Weisheit an Gott und die damit verbundene Herausstellung dessen Allwissenheit (vgl. *Sir* 1,1.8; 23,20; 42,18–20) ist als Vorstellung im

In *Sir* 39 wird die göttlichen Herkunft aller Erkenntnis v.a. in V.6 deutlich ausgesprochen, wenn in Anschluss an die Beschreibung aller Bemühungen des Weisen um Erkenntnis lapidar festgehalten wird: „Wenn der grosse Gott es will (θελήσει), wird er mit dem Geiste des Verständnisses (πνεύματι συνέσεως) erfüllt werden.“ Damit ist jegliches Erkennen letztlich als Geschenk Gottes deklariert, von seinem Willen hängt es ab, ob dieses gelingen wird. Gleichzeitig wird mit diesem Verweis auf den Willen Gottes aber auch der – v.a. aus Qoh bekannte¹¹⁶ – Gedanke der Unverfügbarkeit von Erkenntnis angedeutet; menschliche Bemühungen allein garantieren dessen Gelingen nicht, letztlich ist es Gott, der darüber entscheidet.

Breitere Entfaltung als in *Sir* 39 erfährt der Gedanke der göttlichen Herkunft aller Weisheit in *Sir* 1 und *Sir* 24. Wie ansatzweise bereits in Prov 1–9 wird auch hier die (z.T. personifizierte) Weisheit mit der Schöpfertätigkeit Gottes in Verbindung gebracht. Neu gegenüber Prov ist der Gedanke des Wohnungnehmens der Weisheit in Israel (*Sir* 24,8–12) und die Identifizierung von Weisheit und Gesetz (24,23).¹¹⁷ Obwohl Ben Sira damit eine besonders enge Verbindung der Weisheit zu Israel postuliert, bleibt sie auch bei ihm – insbesondere durch ihre Verbindung mit der Schöpfung – eine universale Grösse, die sich grundsätzlich allen Menschen offenbaren kann.¹¹⁸ Entscheidend ist dabei weniger die nationale Zugehörigkeit als eine rechte Haltung des Menschen; durch seine konkreten Beschreibungen dieser Haltung weist Ben Sira indirekt allerdings ein zweites Mal auf Israel als Ort, an dem Weisheit für den Menschen möglich wird.

Während durch *Sir* 24 eine gewisse Abwertung der Erkenntnisfähigkeit fremder Völker impliziert ist, zielen die anthropologischen Aussagen von *Sir* 17 eindeutig auf die gesamte Menschheit. Im Zusammenhang eines längeren Abschnitts über Gottes Schöpfertätigkeit bringt Ben Sira die Rede auf die Erschaffung der menschlichen Sinnes- bzw. Erkenntnisorgane durch Gott: „Er bildete ihnen Zunge, Augen und Ohren, und ein Herz verlieh er ihnen zum Denken. Mit Einsicht und Verstand erfüllte er sie, und Gut und Böses liess er sie erkennen“ (17,6f). Damit ist die Erkenntnisfähigkeit schöpfungstheologisch begründet und als eine allen Menschen offen stehende Möglichkeit eingeführt.¹¹⁹

Obwohl die Weisheit in ihrer göttlichen Herkunft von Ben Sira als Geschenk Gottes an den Menschen verstanden wird, lässt er keinen Zweifel daran offen, dass es zum Zustandekommen von Erkenntnis auch der *menschlichen Initiative* bedarf.¹²⁰ Wie bereits in Prov 1–9 wird dieser vom Menschen geforderte Beitrag zum Gelingen des Erkenntnisprozesses auch

Rahmen des AT zwar nichts Neues, ist vor *Sir* aber an keiner Stelle derart explizit ausgesprochen worden, vgl. Marböck, Weisheit, 30–34.

¹¹⁶ S.o. (z.B. 2.1.5.b; 2.2.2.e/h; 2.2.3.e/f/g; 2.4).

¹¹⁷ Vgl. dazu ausführlich Marböck, Gesetz, 52–87.

¹¹⁸ Vgl. Marböck, Weisheit, 130f.

¹¹⁹ Der Kontext (vgl. *Sir* 17,3) deutet darauf hin, dass Ben Sira in der menschlichen Erkenntnisfähigkeit sogar die Gottebenbildlichkeit des Menschen verortet, vgl. Stendebach, 1055. Zur „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ s.u. (3.4.1).

¹²⁰ Treffend spricht Marböck, Weisheit, 176, davon, dass sich in *Sir* (wie auch in Sap) „menschliche Erfahrung und Gottes Offenbarung, menschliches Suchen und göttliches Geschenk, [...] in der Struktur der biblischen Weisheit treffen“.

von ihm einerseits als rechte Grundhaltung – Stichwort „Gottesfurcht“ – andererseits als aktive Bemühung konkretisiert.

Deutlich kommt die Notwendigkeit eines menschlichen Anteils am Erkenntnisprozess bereits im ersten Kapitel zum Ausdruck, wenn es in Sir 1,10 von der Verteilung der Weisheit durch Gott heisst: „Allem Fleisch gab er davon sein Teil, doch reichlich schenkte er (ἐχορήγησεν) sie denen, die ihn lieben.“ Ben Sira fasst diese vom Menschen geforderte Haltung mit dem bereits aus Prov 1–9 bekannten Stichwort der Gottesfurcht zusammen;¹²¹ das damit geforderte Gottesverhältnis zeichnet er in seinen verschiedenen Ausführungen als innere Grundhaltung des Vertrauens und der Demut Gott gegenüber.¹²² Diese Grundhaltung spielt für das Gelingen des Erkenntnisprozesses eine zentrale Rolle; mehrmals wiederholt und variiert Ben Sira den aus Prov 1–9 bekannten Satz von der Gottesfurcht als Anfang der Erkenntnis (vgl. z.B. Sir 1,14; 19,20; 32,16) – wie dort geht es bei diesen Aussagen auch hier weniger um ein Aufzeigen genauer Abfolgen im Erkenntnisprozess, als vielmehr um die Betonung einer grundlegenden Verbundenheit der beiden Grössen Weisheit und Gottesfurcht.¹²³ In Sir 39 ist von dieser gottesfürchtigen Haltung des Menschen als Grundvoraussetzung gelingenden Erkennens neben dem oben erwähnten ersten Satz etwa auch in V.5 die Rede, wo das Gebet des Weisen erwähnt ist – ein Element, das in Sir insgesamt eine wichtige Rolle spielt.¹²⁴

Neben der Gottesfurcht als richtiger Grundhaltung bzw. aus dieser heraus¹²⁵ muss der Mensch sich aktiv um Erkenntnis bemühen. In Sir 39 wird hier an erster Stelle das Gesetzesstudium genannt, im weiteren Verlauf finden weiter auch Prophetie und Weisheitsworte Erwähnung. Insgesamt zeigt sich damit wie in Prov 1–9 eine enge Bindung von menschlicher Weisheit an die – hier ansatzweise bereits als schriftliche Grösse zu verstehende¹²⁶ – Tradition.¹²⁷ Auch sonst im Buch finden sich immer wieder Hinweise auf die Notwendigkeit aktiver menschlicher Bemühung um Weisheit, insgesamt entspricht das Bild dabei demjenigen von Prov 1–9: Die Weisheit muss gesucht werden (vgl. z.B. Sir 51,13f), es ist von Nachsinnen und Erkundung (vgl. z.B. 14,20–27) die Rede. Als Folge dieses Erkenntnisverständnisses nimmt auch in Sir die Erziehungsthematik einen breiten Raum ein.

¹²¹ Zur Terminologie Ben Siras und seines Enkels vgl. Haspecker, Gottesfurcht, 76–82.

¹²² Vgl. die Zusammenfassung der Ergebnisse bei Haspecker, Gottesfurcht, 336–342.

¹²³ Das zeigt sich deutlich bereits in Sir 1, wo die Gottesfurcht sowohl als Anfang (V.14), als Sättigung (V.16), als Krone (V.18), als Wurzel (V.20) und als Bestandteil (V.27) der Weisheit bezeichnet wird.

¹²⁴ Zur Sir 39,5 und der Rolle des Gebets in Sir vgl. Marböck, Weise, 36–39; Haspecker, Gottesfurcht, 339f.

¹²⁵ Marböck, Weise, 34, weist zu Recht darauf hin, dass die Reihenfolge Gottesfurcht – Gesetzesstudium im ganzen Buch zu beobachten und als bewusst gesetzt zu verstehen ist.

¹²⁶ Dass die Tradition als schriftliche Grösse zu verstehen ist, ist gegenüber Prov 1–9 neu. Als Erkenntnisquelle spielt die Schrift insbesondere im apokalyptischen Beitrag eine wichtige Rolle, s.u. (3.6).

¹²⁷ Die beiden Aspekte „Offenheit gegenüber der Tradition“ und „aktives Streben nach Weisheit“, die in Prov 1–9 auseinander gehalten wurden (s.o., 3.3.2), fallen hier damit zusammen.

Während all die bisher genannten Elemente des menschlichen Anteils am Erkenntnisprozess in ähnlicher Form bereits in Prov 1–9 eine Rolle spielen, kommt mit dem Verweis auf die Erfahrung in Sir ein Element dazu, das dort überhaupt nicht, hingegen in Hi¹²⁸ und ausgeprägt in Qoh¹²⁹ Erwähnung fand. V.a. in *Sir* 34,9–13 wird die Rolle der Erfahrung für den Erkenntnisgewinn entfaltet; Schlüsselsatz ist 34,10: „Wer nichts erfahren hat (ὅς οὐκ ἐπειράθη), kennt wenig (ὀλίγα οἶδεν).“ Damit verweist auch Ben Sira positiv auf die Erfahrung als weitere Erkenntnisquelle neben der unmittelbaren Offenbarung und der Tradition. Ganz im Stile seiner hellenistischen Umwelt nennt er dabei insbesondere das Reisen als Möglichkeit, solche Erfahrungen zu sammeln und dadurch neues Wissen zu erwerben.¹³⁰

Bei unterschiedlicher Gewichtung begegnet in Sir mit Erfahrung, Tradition und unmittelbarer Offenbarung wie in Hi¹³¹ die gesamte *Trias von Erkenntnisquellen*;¹³² sie werden von ihm als sich ergänzende Bestandteile eines gelingenden Erkenntnisprozesses angesprochen, der durch das Zusammenspiel von göttlichem Geben und menschlicher Bemühung zustande kommt. Trotz einer insgesamt optimistischen Beurteilung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit lässt Ben Sira nicht nur im Blick auf fremde Völker (s.o.), sondern generell durchblicken, dass er sehr wohl auch um die *Möglichkeit des Misslingens* menschlicher Bemühungen um Weisheit weiss. Anders als in Prov 1–9 wird hier die Erfahrung von dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen damit nicht stillschweigend übergangen, sondern an einigen Stellen explizit angesprochen.

Interessant in diesem Zusammenhang ist etwa Sir 8, wo vorgeführt wird, wie neue Gesichtspunkte (in Form von Begründungen) einen Sachverhalt in anderem Licht erscheinen lassen und zu einer Revision der Beurteilung führen können. Das Problem von Fehlbeurteilungen ist auch in 12,8 Thema, hier allerdings unter einem anderen Gesichtspunkt: „Im Glücke kann der Freund nicht erkannt werden, doch im Unglück bleibt der Feind nicht verborgen.“ Radikaler als diese Beispiele ist 9,11, wo die Rede auf generelle Erkenntnisgrenzen kommt: „Beneide nicht den gottlosen Mann, denn du weisst nicht, was für Tage seiner noch harren.“ Während es hier die Zukunft ist, die dem menschlichen Erkennen Grenzen setzt, ist es in Sir 43 Gott und sein Werk, die dem Menschen verborgen bleiben (vgl. z.B. 43,28f.32). Ben Siras Reflexionen erinnern hier in hohem Masse an Qoh, wo die durch (Tod,) Zukunft und „Tun Gottes“ gesetzten Erkenntnisgrenzen zu den zentralen Themen des Buchs insgesamt gehören.¹³³

¹²⁸ S.o. (3.2).

¹²⁹ S.o. (2.3).

¹³⁰ Zur Hochschätzung der durch Reisen gewonnenen Erfahrung bei Ben Sira vgl. Marböck, Weisheit, 161f.

¹³¹ S.o. (3.2.1).

¹³² Zu dieser Trias von Erkenntnisquellen allgemein im AT s.o. (1.2.2.b). Estes, Hear, 87–99, will sie auch für Prov 1–9 festhalten, muss dabei aber selber eingestehen, dass die Belege für die Erfahrung als Erkenntnisquelle hier weitgehend fehlen.

¹³³ S.o. (2.2.2 und 2.2.3).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Ben Sira v.a. an die bereits aus Prov 1–9 bekannte Vorstellung von Erkenntnis als Zusammenspiel göttlichen Gebens und menschlicher Bemühung und den damit verbundenen Erkenntnisoptimismus anknüpft, daneben aber auch auf neue Herausforderungen im Zusammenhang mit der Erkenntnisdiskussion zu reagieren scheint; seine „Antworten“ weisen darauf hin, dass er sowohl durch Anfragen von aussen – in Form des hellenistischen Denkens – als auch von innen – in Form von skeptischen Stimmen wie derjenigen Qohelets – zum *Weiterdenken am Erkenntnisverständnis von Prov 1–9* veranlasst wurde.

Der Verweis auf die Erfahrung als wichtige Erkenntnisquelle sowie das Zugeständnis der Möglichkeit des Scheiterns gewisser menschlicher Erkenntnisversuche – dargestellt u.a. am Beispiel von Zukunft und Tun Gottes! – machen es auch von dieser Seite her wahrscheinlich, dass Ben Sira Qoh gekannt hat.¹³⁴ Das Eingehen auf gewisse skeptische Anfragen sind dabei offenkundig nicht als vollumfängliche Bejahung der Position Qohelets zu verstehen,¹³⁵ sondern als eine Art „ad-hoc-Modifikation“, als Versuch, ein optimistisches Erkenntnisverständnis auch angesichts einiger gegenläufiger Erfahrungen durchhalten zu können, indem einige dieser Erfahrungen in das eigene Modell übernommen werden.

Insgesamt bleibt die positive Rede von der grundsätzlich allen Menschen offen stehenden Möglichkeit gelingenden Erkennens vorherrschend. Durch den Gedanken des Wohnungnehmens der Weisheit in Jerusalem und die Beschreibung der geforderten menschlichen Grundhaltung als Gottesfurcht wird diese Möglichkeit allerdings – neu gegenüber Prov 1–9 – stark *auf Israel konzentriert*: Hier offenbart sich die göttliche Weisheit den Menschen, hier auch finden sich Menschen, die aufgrund einer rechten (gottesfürchtigen) Grundhaltung dazu befähigt sind, menschliche Weisheit zu erlangen.

Ben Sira belässt es bei der positiven Beschreibung der besonderen Rolle Israels auch im Blick auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit; die „Kehrseite“ des Gedankens, die verminderte Erkenntnismöglichkeit ausserhalb dieses Zentrums, bleibt mehr oder weniger unausgesprochen. Diese Gewichtung deutet darauf hin, dass das primäre Anliegen solcher Reflexionen in der Betonung der – trotz aller Universalität der Weisheit bestehenden – besonderen Rolle Israels, der Erwählung,¹³⁶ zu sehen ist, und nicht in der Disqualifizierung der Erkenntnisfähigkeit der Menschen anderer Nationen.

¹³⁴ S.o. (2.1.1 mit Anm. 6).

¹³⁵ Viele Aussagen Qohelets werden von Ben Sira auch kritisch revidiert, vgl. z.B. Sir 39,9 mit Qoh 2,16.

¹³⁶ Vgl. Marböck, Gesetz, 62–64.

3.3.4 Sapiientia Salomonis

Stärker noch als Ben Sira lässt sich der Verfasser¹³⁷ der Sapiientia Salomonis¹³⁸ auf die Gedankenwelt des Hellenismus ein,¹³⁹ deutlicher ist bei ihm auf der anderen Seite aber auch die Abgrenzung vom Denken der Gottlosen, dessen Verkehrtheit er in seinen Reflexionen aufzuzeigen versucht, um die Überlegenheit der eigenen Tradition darzulegen.¹⁴⁰ Im Rahmen solcher Reflexionen spielt das Erkenntnisthema v.a. im ersten und im letzten Teil des Buchs¹⁴¹ eine wichtige Rolle.¹⁴²

Im *ersten Teil von Sap* (1,1–6,21) geht es um die Frage des Geschicks von Gottlosen und Frommen. In Auseinandersetzung mit kritischen Reflexionen, wie sie etwa in Hi und Qoh zu finden sind,¹⁴³ wird hier der Versuch unternommen, trotz gegenteiliger Erfahrungen zu Lebzeiten am Tun-Ergehen-Zusammenhang festzuhalten, um so dem Aufruf zu einem gottgefälligen Leben in Gerechtigkeit genügend Nachdruck verleihen zu können. Ähnlich wie in Ps 73 geschieht dies durch eine Ausweitung des Erkenntnis-horizonts auf den Bereich jenseits des Todes.¹⁴⁴

Der Verfasser der Sap knüpft an die Beobachtung an, dass Weise und Gottlose zwar anhand ihres unterschiedlichen Verhaltens unterschieden werden können,¹⁴⁵ dieses

¹³⁷ Die Frage der literarischen Einheitlichkeit von Sap wird kontrovers diskutiert (zur Diskussion vgl. Gilbert, Sagesse, 87–91), in letzter Zeit aber zunehmend bejaht, vgl. z.B. Hübner, Weisheit, 22–24; Grabbe, Wisdom, 24f; Gilbert, Sagesse, 91; skeptischer Kaiser, Apokryphen, 99f; anders Georgi, Weisheit Salomos, 391–395.

¹³⁸ Einen kurzen Überblick über den Überlieferungsstand und verschiedene Textausgaben findet man bei Hübner, Weisheit, 9–28. Die deutsche Übersetzung folgt der Zürcher Bibel.

¹³⁹ Die Vertrautheit des Verfassers mit dem hellenistischen Denken bringt es mit sich, dass in Sap manche Elemente begegnen, die dem atl.-jüdischen Denken bis anhin unbekannt waren, vgl. Kaiser, Anknüpfung, 62–68; Schroer, Weisheit, 357–359; Gilbert, Sagesse, 93–100. Eine ausführliche Untersuchung hellenistischer Elemente (sprachlicher und inhaltlicher Art) in Sap bietet Kepper, Bildung, die vorschlägt, den in Sap zu beobachtenden „Adaptionsprozess hellenistischer Vorstellungen“ durch das Stichwort „Bildung“ zu erklären (ebd., 204).

¹⁴⁰ Vgl. Engel, Weisheit, 67–91 (bes. 89–91).

¹⁴¹ Relativ deutlich lässt sich Sap in drei Teile gliedern, wobei die genauen Grenzen zwischen den Buchteilen im Einzelnen verschieden bestimmt werden, zur Diskussion vgl. Grabbe, Wisdom, 18–23; Gilbert, Sagesse, 65–77. Die hier vorgenommene Gliederung richtet sich nach Hübner, Weisheit; anders z.B. Georgi, Weisheit.

¹⁴² Auf die Wichtigkeit des Erkenntnisthemas in Sap weist Grabbe, Wisdom, 53.

¹⁴³ S.u. (3.3.5).

¹⁴⁴ S.o. (3.2.2). Eine solche Ausweitung auf den Bereich jenseits des Todes begegnet weiter auch in Ps 49, Jes 52f, Dan (7–)12 (s.u., 3.6.1) und 2 Makk 7.

¹⁴⁵ Die Weisen werden als Menschen beschrieben, die Gerechtigkeit lieben und Gott suchen (Sap 1,1), die Gottlosen als solche, die Gott misstrauen (1,2b) und puren

Verhalten aber offenbar keinen unmittelbaren Einfluss auf ihr Ergehen zu Lebzeiten hat. Während diese Beobachtung in Hi und Qoh Anlass zu kritischen Anfragen an die Tradition bzw. den Tun-Ergehen-Zusammenhang gab, versucht der Verfasser der Sap darzulegen, dass sie nur dann ein Problem darstellt, wenn der Bereich ausserhalb des irdischen Lebens, jenseits des Todes, ausser acht gelassen wird. Solch ein rein innerweltliches Denken ist für ihn charakteristisch für die Gottlosen, die davon ausgehen, dass mit dem Tod alles vorbei ist (Sap 2,1–5); es ist Ausdruck mangelnden Wissens um Gottes Pläne und verfehlt die grösseren Zusammenhänge.¹⁴⁶

Die Reflexionen des ersten Buchteils von Sap dienen der Darlegung dieser grösseren Zusammenhänge, die erst die Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zum Vorschein bringen. Das Geschick von Weisen und Gottlosen ist nach der Auffassung des Verfassers der Sap nämlich sehr wohl unterscheidbar, weil die Weisen in alle Ewigkeit leben werden (5,15), während die Gottlosen „zum verachteten Leichnam werden, zum Gespött unter den Toten in Ewigkeit“ (4,19). Diese – nur durch eine sehr freien Interpretation der atl. Überlieferung mögliche¹⁴⁷ – These eines vom Verhalten zu Lebzeiten abhängigen Geschicks nach dem Tod wird durch zahlreiche Reflexionen über das Erkennen gestützt, die v.a. zu erklären suchen, wie es zu einer Bestreitung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs kommen konnte. Weise und Gottlose unterscheiden sich für den Verfasser nämlich u.a. auch durch ihre unterschiedliche Erkenntnisfähigkeit: Während die Ersten durch die ihnen geoffenbarte Weisheit um die Geheimnisse Gottes wissen, bleiben die Zweiten zu Lebzeiten unwissend; weil sie somit fälschlicherweise damit rechnen, dass der Tod dem Leben ein endgültiges Ende setzt, interpretieren sie die Wirklichkeit falsch (3,1–3; 4,14f.18) und merken nicht, dass sie bei ihren Überlegungen auch das Ergehen nach dem Tod bedenken müssten. Erst im bzw. durch das Gericht erkennen auch die Gottlosen die grösseren Zusammenhänge; für sie kommt diese Erkenntnis allerdings zu spät – aufgrund ihres Verhaltens zu Lebzeiten ist ihr Verderben bereits unwiderruflich beschlossen (Sap 5).

Ähnlich wie in der „Hiob-Literatur“¹⁴⁸ erfolgen die Reflexionen über das menschliche Erkennen auch hier im Rahmen der Klärung anderer Probleme: Durch seinen Hinweis auf die Notwendigkeit einer Ausweitung des Erkenntnis horizonts auf den Bereich jenseits des Todes kann der Verfasser sowohl darlegen, dass Tun und Ergehen durchaus in Zusammenhang stehen, als auch, warum die Argumentationen der Gottlosen, die sich auf den innerweltlichen Bereich beschränken, zu kurz greifen.

Lebensgenuss propagieren (2,1–20), vgl. z.B. Werner, Gerechtigkeit, 30(ff). Die Beschreibung der Lebenshaltung der Gottlosen in Sap 2 erinnert in hohem Masse an die Ausführungen Qohelets, mit dem markanten Unterschied allerdings, dass bei diesem – anders als bei den Gottlosen der Sap – die zwischenmenschliche Solidarität eine wichtig Rolle spielte. Zur Diskussion um das Verhältnis der beiden Bücher zueinander vgl. Amir, Gestalt, 80–82.

¹⁴⁶ So das erste Mal deutlich in Sap 2,21f: „So denken sie [die Gottlosen], aber sie gehen irre (ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν), denn ihre Bosheit verblendet sie. Sie wissen nichts von Gottes Geheimnissen (οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ); sie hoffen nicht auf einen Lohn der Frömmigkeit und glauben nicht an einen Ehrenpreis für makellose Seelen.“

¹⁴⁷ Dass Gott den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und der Tod erst durch den Neid des Teufels in die Welt kam (vgl. Sap 2,23f), steht in Spannung zu den Aussagen von Gen 3, s.u. (3.4.1).

¹⁴⁸ S.o. (3.2).

Der *zweite Buchteil* (6,22–11,1) ist eine grosse Lobrede auf die Weisheit;¹⁴⁹ diese wird als begehrenswerte Braut gezeichnet, die dem Weisen die Unsterblichkeit verleiht, von der bereits im ersten Buchteil die Rede war.¹⁵⁰ Während damit die Bedeutung der Weisheit(sgestalt) gegenüber Prov 1–9 und Sir nochmals eine deutliche Steigerung erfährt, bleibt das Erkenntnisverständnis mehr oder weniger unverändert; gelingendes Erkennen wird auch hier als Zusammenspiel von menschlichem Suchen und göttlichem Geben gesehen,¹⁵¹ wobei der Verfasser der Sap mit dem zweiten Aspekt vielleicht noch etwas stärker als seine Vorgänger dessen Geschenkcharakter betont.

Die Notwendigkeit menschlicher Bemühung wird nur an einigen wenigen Stellen explizit erwähnt. Dennoch teilt offenbar auch der Verfasser der Sap die Meinung, dass der Mensch das Seine zum Zustandekommen von Erkenntnis beitragen muss. In der Ich-Rede, in der er König Salomo seinen eigenen Weg zur Weisheit erzählen lässt,¹⁵² wird in 7,7 mit dem Gebet auf jeden Fall an erster Stelle eine menschliche Handlung genannt: „Deshalb betete ich, und Einsicht (φρόνησις) wurde mir gegeben (ἐδόθη μοι), ich flehte, und es kam der Geist der Weisheit (πνεῦμα σοφίας) zu mir (ἦλθεν μοι).“¹⁵³ Bereits in diesem Zitat aber zeigt sich auch, dass der Verfasser der Sap v.a. den anderen Aspekt, das göttliche Schenken von Erkenntnis und Weisheit, betont. Deutlich formuliert er diese göttliche Herkunft der Weisheit etwa in 8,21, wo er König Salomo sprechen lässt: „Da ich aber erkannte (γινούς δέ), dass ich auf keine andere Weise ihrer habhaft würde, als wenn Gott sie schenke (δῶ) – und schon die Erkenntnis

¹⁴⁹ Das Ziel, das der Verfasser der Sap in diesem zweiten Buchteil verfolgt, ist bereits zu Beginn des ersten Verses klar formuliert: „Was aber die Weisheit ist und wie sie geworden ist, will ich verkünden [...]“.

¹⁵⁰ Auf die Thematik der Unsterblichkeit verleihenden Weisheit kann hier nicht näher eingegangen werden, da sie mit dem Erkenntnisthema wenig zu tun hat, vgl. aber neben den Kommentaren (und der dort genannten Lit.) z.B. Neher, Weg, 121–136; Werner, Gerechtigkeit, 26–61.

¹⁵¹ Vgl. Engel, Weisheit, 88f.

¹⁵² Sowohl formal (fiktive Ich-Rede des auch ohne Namensnennung deutlich identifizierbaren Königs Salomo) als auch inhaltlich (Darlegung des eigenen Wegs zur Erkenntnis) knüpft der Verfasser der Sap hier – wohl mit Absicht – zunächst an die Art der Argumentation Qohelets an (s.o., 2.3.3 und 2.3.4), um dann sein eigenes Erkenntnisverständnis um so deutlicher von dessen grundlegend verschiedenen Vorstellungen abgrenzen zu können. Neben unterschiedlichen Vorstellungen über geeignete Erkenntnisquellen (s.u.) geschieht diese Abgrenzung auch über das Thema der Erkenntnisgrenzen: In Sap 8,8 kommen mit Zukunft und Vergangenheit explizit Bereiche zur Sprache, die von Qohelet als Erkenntnisgrenzen benannt wurden (s.o., 2.2.2), von denen es hier aber heisst, dass sie dem menschlichen Erkennen über die Weisheit zugänglich seien.

¹⁵³ Auf die Notwendigkeit menschlicher Initiative bei der Weisheitssuche weist weiter auch Sap 8,2ff, wo Salomo von seinem Entschluss berichtet, die Weisheit zu suchen, um sie „als Lebensgefährtin heimzuführen“ (8,9).

(φρονήσεως), wessen Gnadengabe sie ist, entsprang der Einsicht –, so wandte ich mich an den Herrn und bat ihn [...].“¹⁵⁴

Die Beiläufigkeit der Aussagen zeigt, dass das menschliche Erkennen für den Verfasser der Sap nicht im Zentrum des Interesses steht; er erachtet es für den Frommen vielmehr als ziemlich unproblematisch und durch die Ausführungen von Prov 1–9 und Sir als ausreichend geklärt.¹⁵⁵ Die Aussagen, die er in Bezug auf die Erkenntnisthematik macht, stehen ganz im Dienst seiner Reflexionen über die Weisheit selbst; durch sie kann er den Weg zu dieser Weisheit skizzieren, deren heilbringende Rolle für den Menschen er im zweiten Buchteil darlegen möchte.

Thema des *dritten Buchteils* (11,2–19,22) ist nicht mehr die Weisheit, sondern das Wirken Gottes in der Geschichte.¹⁵⁶ Unter Verwendung der hellenistischen Gattung der Synkrisis¹⁵⁷ stellt der Verfasser der Sap in sieben Vergleichen Gottes Verhalten zu Israel demjenigen zu Ägypten gegenüber, wodurch er das bereits aus dem ersten Buchteil bekannte Thema des Gegensatzes von Frommen und Gottlosen wieder aufnimmt. Wie dort bringt er auch hier die grundlegende Unterschiedenheit der beiden Menschengruppen mit deren unterschiedlicher Erkenntnisfähigkeit in Zusammenhang, wobei er in diesem letzten Buchteil insbesondere die Fähigkeit, *Gott* zu erkennen, thematisiert.

Das Thema der Gotteserkenntnis begegnet in diesem dritten Buchteil mehrmals.¹⁵⁸ Die Unkenntnis Gottes (θεοῦ ἀγνώστῳ)¹⁵⁹ ist für den Verfasser der Sap eines der Hauptmerkmale der Gottlosen bzw. die Ursache ihrer Gottlosigkeit. Deutlich formuliert er etwa in 15,14f: „Sie alle aber, die Feinde und Bedrücker deines Volkes, sind gar unverständlich (ἀφρονέστατοι) und schlimmer daran als ein unmündiges Kind, indem sie

¹⁵⁴ Dasselbe Erkenntnisverständnis zeigt sich auch im anschliessenden Gebet Salomos um Weisheit (Sap 9): Der Mensch muss sich zwar – etwa durch sein Gebet – um Erkenntnis bemühen, letztlich ist es aber Gott, der sie ihm schenkt.

¹⁵⁵ So wird denn auch bereits in der Überleitung vom ersten zum zweiten Teil (Sap 6,12–21) beschrieben, wie leicht sich die Weisheit von denen finden lässt, die nach ihr suchen. Problematisch sind in den Augen des Verfassers von Sap allenfalls gewisse *Vorstellungen* über das Erkennen, etwa „skeptische“ Gedanken eines Qohellets, nicht aber das Erkennen selbst (s.o., Anm. 152).

¹⁵⁶ Das betont v.a. Hübner, Weisheit, 146–149, der das auffällige Zurücktreten der Weisheit im letzten Teil theologisch zu deuten versucht: „Die das Heil wirkende Weisheit wirkt kein anderes Wirken als das Wirken Gottes“ (ebd., 147).

¹⁵⁷ Zur Gattung der Synkrisis und ihrer Verwendung in der Sap vgl. Hübner, Weisheit, 147f; Georgi, Weisheit, 440f.

¹⁵⁸ Zunächst geht es dabei um die Erkenntnis des wahren Gottes (und nicht der Götzen) als Gott (vgl. z.B. Sap 12,27; 15,11.14f), wobei diese Gotteserkenntnis – wie die Argumentationen (13,1–9; 15,1–3) zeigen – in der Vorstellung des Verfassers offensichtlich nicht nur die Erkenntnis der Existenz Gottes, sondern auch diejenige seines Wesens beinhaltet; zur „Unkenntnis und Kenntnis Gottes“ in Sap vgl. auch Kepper, Bildung, 154–161.

¹⁵⁹ Zu diesem Begriff vgl. Kepper, Bildung, 154–161.

überhaupt alle Götzenbilder der Heiden für Götter halten [...].¹⁶⁰ Die Verehrung von Götzenbildern ist für ihn Folge und sinnfälliger Ausdruck dieser Unfähigkeit, den wahren Gott als solchen zu erkennen und auf ihn zu vertrauen.¹⁶¹

Am ausführlichsten kommt das Thema der Gotteserkenntnis in 13,1–9 zur Sprache.¹⁶² Dieser Abschnitt ist für das Erkenntnisthema v.a. insofern von grossem Interesse, als in ihm – neben dem in Sap auch sonst thematisierten Gedanken, dass es den Gottlosen an dieser Gotteserkenntnis fehlt – beschrieben wird, wie Gotteserkenntnis überhaupt möglich ist: durch einen Rückschluss von den sichtbaren Gütern (τὰ ὁρωμένα) auf den wahrhaft Seienden (ὁ ὢν), von der Betrachtung der Werke (τὰ ἔργα) auf den Werkmeister (ὁ τεχνίτης). Am deutlichsten formuliert ist dieser Weg zu wahrer Gotteserkenntnis in 13,5: „Denn aus der Grösse und Schönheit der Geschöpfe lässt sich durch richtige Folgerung (ἀναλόγως) auch ihr Schöpfer erschauen (ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται)“. Offenkundig greift der Verfasser hier auf Formulierungen zurück, die ihm aus der hellenistischen Philosophie seiner Zeit vertraut sind; durch seine Konkretisierung des jeglichen Gotteserkenntnis verfehlenden Wegs der Vergöttlichung der Natur distanziert er sich aber gleichzeitig auch von manchen dieser zeitgenössischen Philosophien.¹⁶³ Neben all diesen positiven und negativen Bezugnahmen auf die hellenistische Tradition gibt es durchaus auch Berührungspunkte mit der atl. Tradition, der v.a. der Gedanke der Erkennbarkeit Gottes aus seinem geschichtlichen Handeln vertraut ist,¹⁶⁴ daneben aber auch derjenige der Erkennbarkeit Gottes aus seiner Schöpfung nicht fremd ist.¹⁶⁵ Neu gegenüber dieser atl. Tradition ist an 13,1–9 weniger die Vorstellung selbst, als vielmehr die philosophische Art ihrer Begründung.¹⁶⁶

Der kurze Überblick über Sap hat gezeigt, dass das Thema des menschlichen Erkennens auch in diesem Buch eine wichtige Rolle spielt; Probleme sieht der Verfasser weniger in der grundsätzlichen Erkenntnisfähigkeit des (frommen) Menschen – diese schätzt er vielmehr wie seine Vorgänger optimistisch ein – als vielmehr in der falschen Beurteilung der Wirklichkeit durch die Gottlosen. Sowohl deren Einschätzung des Todes als endgültiges Ende und die damit verbundene Bestreitung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als auch ihre Unkenntnis Gottes, die sich v.a. in der Verehrung von

¹⁶⁰ Vgl. weiter etwa Sap 11,15f; 12,27; 13,1f.10; 14,9.12–14.22; 15,11f; 16,16.

¹⁶¹ Vgl. Ziener, Begriffssprache, 29f.

¹⁶² Vgl. zu diesem Abschnitt neben den Kommentaren Kepper, Bildung, 147–195; Ponizy, Gotteserkenntnis, 465–474. Sap 13,1–9 wird von manchen als redaktionell betrachtet, vgl. z.B. Georgi, Weisheit, 447, zwingende Gründe sind dafür m.E. aber nicht zu benennen.

¹⁶³ Für eine ausführliche Analyse des Verhältnisses von Sap 13,1–9 zu hellenistischen Vorstellungen sei auf die differenzierte Untersuchung von Kepper, Bildung, 147–195, verwiesen.

¹⁶⁴ Eine Auflistung von atl. Beispielen findet sich bei Kepper, Bildung, 159–161.

¹⁶⁵ Vgl. Ps 19,2f; Sir 42,15–43,37; 2 Makk 7,28.

¹⁶⁶ Vgl. Kepper, Bildung, 147. V.a. das Stichwort ἀναλόγως in Sap 13,5 erinnert an den philosophischen Gedanken der analogia entis, der dann v.a. auch in der Neuzeit, im Zusammenhang mit den Diskussionen um die Frage einer natürlichen Theologie, heftig diskutiert und kritisiert wurde.

Götzen ausdrückt, lässt sich für ihn nur durch die Annahme zu kurz greifender Erkenntnisversuche dieser Menschen erklären und damit als falsch widerlegen.¹⁶⁷ Der Gedanke eines untrennbaren *Zusammenhangs von Erkenntnisfähigkeit und Frömmigkeit*, der durch das Verständnis gelingenden Erkennens als Zusammenspiel von menschlicher Suche und göttlichem Geben bereits in Prov 1–9 und Sir angelegt war,¹⁶⁸ erfährt damit eine gewisse Zuspitzung; da es dem Verfasser dabei aber weniger um das erkenntnisdiskutierende Problem als solches, als vielmehr um die Klärung aktueller Probleme zu gehen scheint, wird der Gedanke auch hier nicht bis ins letzte Detail geklärt, manche Frage bleibt offen.¹⁶⁹

Neue Akzente gegenüber seinen Vorgängern setzt der Verfasser der Sap auch in der Frage der *Erkenntnisquellen*. Während er die in der „theologisierten“ Weisheit durchgehend zu beobachtende positive Einschätzung der unmittelbaren Offenbarung teilt (vgl. z.B. 1,2), tritt bei ihm neben diese als zweite Quelle der Erkenntnis weniger die Tradition – diese lässt er vielmehr gänzlich unerwähnt –, als vielmehr die optische Wahrnehmung, der er insbesondere in der Frage der Gotteserkenntnis eine zentrale Bedeutung beimisst.¹⁷⁰ Diese Hochschätzung der optischen Wahrnehmung im Erkenntnisprozess erinnert zunächst an die Reflexionen Qohelets; sehr schnell werden allerdings auch die fundamentalen Unterschiede zwischen den beiden Positionen deutlich: Während für Qohelet das Verbleiben im Bereich der Empirie zu den notwendigen Bedingungen gelingenden Erkennens gehört, ist ein solches Verbleiben für den Verfasser der Sap gerade der Irrweg der Gottlosen, die den Schritt von der Wahrnehmung in die Transzendenz, von der Schöpfung hin zum Schöpfer nicht schaffen und so die wahre Gotteserkenntnis verfehlen.

¹⁶⁷ Über die Frage, ob die Gottlosen ihre Erkenntnisfähigkeit ganz verloren haben oder davon lediglich keinen bzw. nur unvollständigen Gebrauch machen, lässt sich der Verfasser der Sap nicht weiter aus; vom Duktus seiner Ausführungen her sowie im Kontext seiner Vorgänger ist die zweite Annahme m.E. aber die plausiblere.

¹⁶⁸ S.o. (3.3.2 und 3.3.3).

¹⁶⁹ Neben der Frage, inwieweit das Erkenntnisvermögen der Gottlosen beeinträchtigt ist (s.o., Anm. 167), bleibt auch diejenige des Verhältnisses von Frömmigkeit/Gottlosigkeit und Erkenntnisfähigkeit unklar: Während der Verfasser die volle Erkenntnisfähigkeit der Frommen stärker als Folge ihres Verhaltens darstellt (vgl. z.B. Sap 1,2,4; 3,9), scheint er dieses Verhalten im Falle der Gottlosen z.T. doch auch als Folge (und nicht als Ursache) ihrer reduzierten Erkenntnisfähigkeit zu sehen (13,1–9; 14,22; 16,16). Mit den damit angedeuteten Problemen beschäftigt sich dann eingehender v.a. die mit Gen 2f verwandte Literatur, s.u. (3.4).

¹⁷⁰ Darauf weist insbesondere auch Ponizy, Gotteserkenntnis, 467f, der allerdings die Bezüge zu Qoh unerwähnt lässt.

3.3.5 Zusammenfassender Vergleich

Bei einem Vergleich des Beitrags der „theologisierten“ Weisheit in der atl. Diskussion um das menschliche Erkennen mit dem Beitrag Qohelets bzw. demjenigen der „Hiob-Literatur“ fallen zunächst fundamentale Unterschiede, bei genauerem Hinsehen aber auch gemeinsame Diskussionspunkte ins Auge:

(1) Als auffallendster Unterschied ist die *unterschiedliche Beurteilung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit* zu nennen: Der Erkenntnisoptimismus von Prov 1–9, Sir und Sap könnte sich deutlicher von den erkenntniskritischen Reflexionen von Qoh und Hi kaum abheben; die (scheinbare) Ungebrochenheit, mit der in diesen Schriften über das menschliche Erkennen gesprochen wird, lässt die Frage aufkommen, inwiefern Erkenntnis in ihnen überhaupt diskutiert bzw. als Problem wahrgenommen wird, ob die menschliche Erkenntnisfähigkeit hier nicht vielmehr als anthropologische Grundgegebenheit betrachtet wird, die als solche nicht weiter hinterfragbar ist. Bei genauerem Hinsehen erhärtet sich allerdings die eingangs geäußerte Vermutung,¹⁷¹ dass gerade die Vehemenz, mit der hier die Leichtigkeit gelingenden Erkennens betont wird, als Hinweis auf ein Problembewusstsein in diesem Bereich verstanden werden muss.

(2) Verschiedene Bezüge zwischen den einzelnen Schriften der atl. Weisheit deuten darauf hin, dass die jeweils jüngeren die älteren Positionen¹⁷² kannten und auf sie reagierten. Bei allen Schwierigkeiten einer Rekonstruktion im Einzelnen ergibt sich doch der deutliche Eindruck einer *intensiv geführten Diskussion*, die sowohl durch Anfragen von innen (Divergenz von Tradition und Erfahrung) als auch von aussen (Hellenismus) angestoßen zu sein scheint.¹⁷³ Im Rahmen der Klärung strittiger Punkte spielte in dieser Diskussion offensichtlich auch die Erkenntnisfrage eine zentrale Rolle, das Thema begegnet in unterschiedlichsten Variationen in allen der genannten Bücher.

¹⁷¹ S.o. (Einleitung zu 3.3).

¹⁷² Ob die Schriften selbst bekannt waren, lässt sich im Einzelnen schwer nachweisen; deutlich wird auf jeden Fall die Kenntnis der in diesen Schriften formulierten Positionen (s.o., 1.3.1.b), wobei mancherorts auch mit Verzerrungen zu rechnen ist (vgl. z.B. die Darstellung der Gottlosen in Sap 2, s.o. Anm. 145). Bei allen Schwierigkeiten einer absoluten Datierung der Schriften scheint doch zumindest ihre relative Chronologie einigermaßen eindeutig; gerade auch im Blick auf diese Erkenntnisdiskussion scheint die jüngst von Fuhs, Sprichwörter, 9–11, vorgebrachte These, dass Prov nach Qoh zu datieren sei, eher unwahrscheinlich.

¹⁷³ Einen hervorragenden Überblick über dieses innerhalb der „intellektuellen Tradition des Alten Testaments geführte Gespräch“ gibt Marböck, Erfahrung, 121–136; vgl. auch Marböck, Jüngere Weisheit, 3–22; für die „Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus“ (so der Untertitel) vgl. weiter auch Kaiser, Anknüpfung, 54–69.

(3) Einer der zentralen Diskussionspunkte war offenbar die Frage der Beurteilung der immer deutlicher zutage tretenden *Divergenz von Tradition und Erfahrung* und damit verbunden diejenige nach *Erkenntnisgrenzen*. Dem durch eine stärkere Systematisierung des Erfahrungswissens ausgelösten Problem konnte auf unterschiedliche Weisen begegnet werden:

(a) Stimmen wie *Hi* reagierten mit einer radikalen Anfrage an die Gültigkeit der Tradition, insbesondere deren Formulierung eines erkennbaren Zusammenhangs von Tun und Ergehen; Reflexionen über die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit sind in diesem Zusammenhang als eine Art Antwort auf die dadurch ausgelösten Probleme zu verstehen, die zwar nicht die bedrohlichen Erfahrungen selbst, wohl aber ihre Unerklärbarkeit erklären kann.¹⁷⁴

(b) Gegen eine solche skeptische Einschätzung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und Infragestellung der Tradition wurde Protest laut, fassbar etwa in *Prov 1–9*. Probleme im Zusammenhang mit dem Erkennen werden hier überhaupt nicht thematisiert, umso vehementer vielmehr die Leichtigkeit des Gelingens menschlichen Erkennens betont. Als Zusammenspiel von menschlichem Streben (Gottesfurcht, Hören auf die Tradition) und göttlichem Geben (Offenbarung durch die „Weisheit“) verstanden, bekommt das Erkennen dabei einen fast religiösen Charakter, wenn es über die Gestalt der „Weisheit“ als Weg in die Nähe Gottes gezeichnet wird.¹⁷⁵

(c) Mit solch einem Entwurf konnte zwar die Erkennbarkeit Gottes und die Verlässlichkeit der Tradition bewahrt werden, allerdings nur auf Kosten der hohen Bedeutung der Erfahrung, wie sie ihr etwa in der älteren Weisheit beigemessen wurde. Dieses Ausblenden gewisser Bestandteile der Wirklichkeit löste Kritik aus, hörbar namentlich in *Qoh*. Unermüdlich verweist Qohelet in seinen Reflexionen auf (allgemein erfahrbare) Grenzen, auf die der Mensch in seinem Erkenntnisstreben stösst. Er knüpft damit an den bereits in *Hi* angelegten Gedanken der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit an, um ihn sowohl inhaltlich (Differenzierung dreier Erkenntnisgrenzen) als auch grundsätzlich-methodisch (kritische Bewertung der unterschiedlichen Erkenntnisquellen) voranzutreiben.¹⁷⁶ Durch seine Rückbindung aller Erkenntnis an die – allerdings auch bei ihm durch Vorgaben geprägte¹⁷⁷ – Erfahrung weist Qohelet zu optimistische Beurteilungen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zurück und beschränkt das menschliche Erkennen auf den Bereich der empirisch erforschbaren Welt.¹⁷⁸

(d) Die von Qohelet so scharf formulierten Erkenntnisgrenzen bedeuteten für die traditionelle Weisheit eine massive Beschneidung, die nicht von allen akzeptiert werden konnte. Widerspruch wird etwa in *Sir* laut. Ben Sira stimmt gewissen Einwänden Qohelets zwar zu, teilt im Ganzen aber den Erkenntnisoptimismus von *Prov 1–9*, den er gegen solche kritischen Einwände stark zu machen sucht. Dies geschieht v.a. über eine noch stärkere Bindung jeglicher Weisheit an Gott und eine schöpfungstheologische Begründung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Gott hat den Menschen zum Erkennen geschaffen und bietet diese Möglichkeit in der Gestalt der „Weisheit“ jedem

¹⁷⁴ S.o. (3.2).

¹⁷⁵ S.o. (3.3.2).

¹⁷⁶ S.o. (2.2).

¹⁷⁷ S.o. (2.3.6).

¹⁷⁸ S.o. (2.3).

Menschen als Geschenk an; eine gottesfürchtige Grundhaltung ist dabei allerdings die Voraussetzung, dieses Geschenk überhaupt annehmen zu können.¹⁷⁹

(e) Neue Akzente setzt der Verfasser der *Sap*, der dem Problem der Divergenz von Tradition und Erfahrung durch eine massive Ausdehnung des Erkenntnishorizonts begegnet: Um den Zusammenhang von Tun und Ergehen erkennen zu können, reicht eine Beschränkung auf irdische Erfahrungen nicht aus, vielmehr muss auch das unterschiedliche Geschick von Gottlosen und Frommen nach ihrem Tod mitberücksichtigt werden. Insgesamt teilt der Verfasser der *Sap* die optimistische Beurteilung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, noch expliziter als seine Vorgänger bindet er diese aber an die Frömmigkeit des Menschen. Menschliche Erkenntnisversuche können durchaus misslingen – deutliche Beispiele dafür sind etwa die Bestreitung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch die Gottlosen oder die Götzenverehrung; solche scheiternden Erkenntnisversuche sind aber gegen Qohelet nicht als Ausdruck einer grundsätzlichen Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit, sondern als Zeichen einer verfehlten Gottesbeziehung zu verstehen.¹⁸⁰

Die gemeinsame erkenntnisdiskutierende Stossrichtung der „theologisierten“ Weisheit im Dialog mit Stimmen wie Hi und Qoh kann als Versuch zusammengefasst werden, deren skeptische Einschätzung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit als grundsätzlich beschränkt zurückzuweisen; die von ihr betonte Leichtigkeit gelingenden Erkennens wird im Laufe der Zeit dabei allerdings immer stärker den Frommen vorbehalten und verbindet sich für diese mit einem hohen Aufwand.

(4) Als Anfrage von aussen bekam im Zeitalter des Hellenismus zunehmend auch die *Frage der Beurteilung fremder Lehren* bzw. der Abgrenzung der eigenen Tradition an Bedeutung. Auch diesem Problem begegnete die „theologisierte“ Weisheit mit erkenntnisdiskutierenden Reflexionen:

Während die Frage fremder (hellenistischer) Lehren in Prov 1–9 und Qoh allenfalls im Hintergrund zu vermuten ist, aber an keiner Stelle explizit thematisiert wird, gewinnt sie in Sir an Bedeutung. Durch den Gedanken des Wohnungnehmens der Weisheit in Jerusalem und die Identifizierung von Weisheit und Gesetz wird eindeutig Israel als Ort benannt, an dem die Weisheit sich offenbart und Erkenntnis für den Menschen ermöglicht. Während Ben Sira die „Kehrseite“ des Gedankens, die erkenntniskritische Disqualifizierung der Lehren anderer Völker, unausgesprochen lässt, formuliert der Verfasser der *Sap* diese Konsequenz aus, weil er erklären will, warum es überhaupt zu falschen Lehren kommen konnte.

Zusammengefasst kann diese zweite erkenntnisdiskutierende Stossrichtung der „theologisierten“ Weisheit als Versuch verstanden werden, die Besonderheit der eigenen Tradition gegenüber fremden, auf den ersten Blick vielleicht überlegen scheinenden Lehren stark zu machen; als Konsequenz aus diesem Versuch ergibt sich eine immer stärkere Bindung der Erkenntnis-

¹⁷⁹ S.o. (3.3.3).

¹⁸⁰ S.o. (3.3.4).

fähigkeit des Menschen an dessen Frömmigkeit – Erkenntnis wird in der „theologisierten“ Weisheit zu einer religiösen Kategorie.¹⁸¹

3.4 Die Ambivalenz der menschlichen Erkenntnisfähigkeit – der Beitrag von Gen 2f und verwandten Texten

Bereits in den ersten Kapiteln des AT, in der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), ist ein erstes Mal vom menschlichen Erkennen die Rede; in der Erzählung von der Erschaffung des Menschen und seiner Vertreibung aus dem Garten Eden spielt das Erkenntnisthema sogar eine zentrale Rolle – das (verbotene) Essen vom „Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen“ ist es, das den Übergang von einer „paradiesischen“ Urzeit in die durch göttliche Flüche geminderte „Realzeit“ herbeiführt.

Im Blick auf die Erkenntnisthematik sticht Gen 2f dabei insofern ins Auge, als Probleme hier – anders als in den bisher verhandelten Texten – nicht in der Begrenztheit menschlichen Erkennens, sondern im Gegenteil in der Beurteilung (der Folgen) einer in ihrer Reichweite als völlig unproblematisch gezeichneten menschlichen Erkenntnisfähigkeit gesehen werden. Im Folgenden soll zuerst dieses Aussagegefälle von Gen 2f möglichst genau aufgezeigt werden (3.4.1), sodann soll nach Parallelen im AT und seiner Umgebung gefragt werden (3.4.2), um zum Schluss auch hier einen zusammenfassenden Vergleich mit anderen Beiträgen zur atl. Erkenntnisdiskussion ziehen zu können (3.4.3).

3.4.1 Gen 2f

Dass die Erkenntnisthematik in der Paradieserzählung, insbesondere in ihrem zweiten Teil, zu den zentralen Diskussionspunkten gehört, ist angesichts der Schlüsselrolle des „Baums der Erkenntnis des Guten und des Bösen“ kaum zu bestreiten.¹⁸² Gen 2f ist allerdings – bedingt wohl u.a. auch durch eine längere Entstehungsgeschichte¹⁸³ – ein komplexes Gebilde, das sowohl in verschiedenen Einzelzügen als auch im Aussagegefälle insgesamt

¹⁸¹ Vgl. (im Blick auf Sap) Grabbe, *Wisdom*, 53: „Knowledge has salvific value“.

¹⁸² Vgl. Spieckermann, *Ambivalenzen*, 369; Bird, *Genesis* 3, 16–18.

¹⁸³ Gen 2f birgt offenkundig manche Spannungen in sich (zusammengestellt sind diese etwa bei Scharbert, *Vorgeschichte*, 43–46), die entweder überlieferungsgeschichtlich (so etwa Otto, *Paradieserzählung*, 167–192) oder redaktionsgeschichtlich (so etwa Kratz, *Komposition*, 253–256; Witte, *Urgeschichte*; Dohmen, *Schöpfung*) erklärt werden können. Ohne die Probleme hier im Einzelnen ausdiskutieren zu können, gemahnt m.E. die Durchkomponiertheit des Textes (wie sie sich etwa in der obigen Analyse abzeichnet) zur Vorsicht vor literarkritischen Eingriffen und lässt andere Erklärungsversuche plausibler erscheinen.

durch eine gewisse Mehrdeutigkeit gekennzeichnet ist.¹⁸⁴ Gerade auch für das Verständnis der Position von Gen 2f in der atl. Diskussion um das menschliche Erkennen spielen einige Fragen eine Rolle, die nicht unumstritten sind bzw. kontrovers diskutiert werden: Zunächst muss geklärt werden, was unter „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ zu verstehen ist, sodann, welche Folgen sich aus der Übertretung des göttlichen Verbots ergeben, und zuletzt, wie dieses gesamte Geschehen auf der Erzählebene beurteilt wird.

Von der „*Erkenntnis des Guten und des Bösen*“ ist in Gen 2f insgesamt viermal die Rede: zweimal (2,9.17) zur Näherbestimmung des einen der beiden Bäume im Garten Eden (עץ הדעת טוב ורע), zweimal (3,5.22) verbunden mit der Aussage, dass das Essen von diesem Baum den Menschen hinsichtlich dieser Erkenntnis gottgleich (כאחד ממנו/כאלהים) machen werde bzw. gemacht habe. Andere Stellen im AT, in denen ähnliche Formulierungen begegnen,¹⁸⁵ zeigen deutlich, dass mit der „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ das grundlegende Urteilsvermögen des (erwachsenen) Menschen bezeichnet ist, die Fähigkeit, die es ihm ermöglicht, zwischen Gutem und Bösem, Förderlichem und Abträglichem zu unterscheiden und sich so im Leben zu orientieren. Die Parallelformulierungen in Gen 2f¹⁸⁶ sowie das Aussagegefälle insgesamt deuten darauf hin, dass ein solches Verständnis der „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ auch in der Paradieserzählung vorausgesetzt ist.¹⁸⁷

Bevor man die entscheidende Frage nach der Beurteilung des gesamten Geschehens auf der Erzählebene beantworten kann, muss diejenige nach den *Folgen der Übertretung* des göttlichen Verbots, des Essens vom Baum,

¹⁸⁴ Diese Mehrdeutigkeit spiegelt sich indirekt in der Vielfalt der in der Sekundärliteratur vertretenen Deutungen von Gen 2f; einen Überblick gibt etwa Müller, Erkenntnis, 191–210, der vier verschiedene Typen der Interpretation unterscheidet (sexuell, sozialgeschichtlich, magisch und gnoseologisch).

¹⁸⁵ Vgl. insbesondere Dtn 1,39; 2 Sam 14,17; 19,36; 1 Kön 3,9; Jes 7,15f; vgl. weiter etwa auch 1 QSa 1,10f; 1 QS 4,26.

¹⁸⁶ Die Augen werden „geöffnet werden“ (פקח ni., Gen 3,5.7); „erkennen“ (ידע, 3,7); „Einsicht erlangen“ (שכל hi., 3,6).

¹⁸⁷ Im Laufe der Auslegungsgeschichte von Gen 2f wurden wiederholt auch andere Deutungen vertreten (einen knappen Überblick gibt Botterweck, ידע, 495f); doch weder die Interpretation, dass es in Gen 2f um Allwissenheit geht („gut und böse“ als Merismus), noch eine sexuelle Deutung (so in jüngerer Zeit Rottzoll, ... ihr werdet sein wie Gott, 385–391, mit Verweis auf weitere Vertreter in Anm. 1; Michel, Ihr werdet sein wie Gott, 93–114) lassen sich plausibel machen. Eine ausführliche Diskussion der Begrifflichkeit von Gen 2f und eine sorgfältige Analyse ähnlicher Formulierungen sonst im AT gibt Albertz, Ihr werdet sein wie Gott, 12–21; vgl. auch Vogels, Like one of us, 145–150.

geklärt werden.¹⁸⁸ Insgesamt fünfmal ist innerhalb der Paradieserzählung von solchen Folgen die Rede.

Zunächst spricht Gott in 2,16f von Konsequenzen einer allfälligen Übertretung seines Verbots: Genannt wird von ihm einzig der Tod. Die Frage, ob bei diesem Tod an den natürlichen Tod des Menschen, d.h. die Sterblichkeit, gedacht ist, oder aber an einen unnatürlichen Tod in unmittelbarer Folge des Essens der verbotenen Frucht, lässt sich anhand des hebräischen Textes zwar nicht eindeutig beantworten, die entsprechende Formulierung in Form eines Rechtssatzes (ביום אכלך ממנו מות תמות) macht aber die zweite Variante wahrscheinlicher. Zwei weitere Male ist von Konsequenzen einer allfälligen Übertretung im Gespräch zwischen der Frau und der Schlange die Rede: Während die Frau in 3,2f Gottes Weisung in der Frage möglicher Folgen sachlich kaum verändert („damit ihr nicht sterbet!“), bezeichnet die Schlange diese negative Konsequenz in 3,4f als unzutreffend und setzt an ihre Stelle zwei positive: das Aufgehen der Augen und das Werden-wie-Gott in Bezug auf die „Erkenntnis des Guten und des Bösen“. Genau diese beiden Voraussagen der – offenbar zu recht als „klug“ (ערום) bezeichneten – Schlange sind es denn auch, die beinahe wortgleich als tatsächlich eingetretene Konsequenzen festgehalten werden: das Aufgehen der Augen in 3,7, das Sein-wie-Gott in Bezug auf die Erkenntnis in 3,22. Erzähltechnisch geschickt wird die Feststellung des Wie-Gott-Gewordenseins des Menschen Gott selbst in den Mund gelegt, wodurch sie an Gewicht bzw. Glaubwürdigkeit gewinnt. Eine weitere, eher indirekte Konsequenz ist die Vertreibung des Menschen aus dem Garten Eden, mit dem Ziel, ihn vom Baum des Lebens fernzuhalten; durch sie behält zum Schluss nicht nur die Schlange, sondern im weiteren Sinn auch Gott mit seiner Ankündigung des Todes recht.

Bei aller Widersprüchlichkeit, die anfänglich über die zu erwartenden Folgen einer Übertretung des göttlichen Verbots zu herrschen scheint – am Schluss der Erzählung bleibt kein Zweifel daran offen, dass das Essen vom Erkenntnisbaum den Menschen zum Gewinn der „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ geführt, in der Folge aber auch den Verlust der Möglichkeit einer Überwindung der Sterblichkeit nach sich gezogen hat.

Die gleichzeitig als Gewinn und als Verlust beschriebenen Folgen der Missachtung des göttlichen Verbots sind ein deutlicher Hinweis auf die *Beurteilung des gesamten Geschehens* auf der Erzählebene, die ähnlich ambivalent ausfällt. Neben der Zwiespältigkeit der Konsequenzen für den Menschen spiegelt sich diese ambivalente Gesamtbeurteilung¹⁸⁹ der Ereignisse v.a. auch in der Darstellung des Verhaltens Gottes.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Vgl. Bird, Genesis 3, 20–22.

¹⁸⁹ Zu den Ambivalenzen von Gen 2f vgl. ausführlich Spieckermann, Ambivalenzen, 363–376.

¹⁹⁰ Die Frage nach der Beurteilung eines Geschehens auf der Erzählebene ist nicht ganz einfach zu beantworten, weil man meistens auf implizite Hinweise angewiesen ist (für eine methodologische Grundlegung der Erzähltextanalyse vgl. Hardmeier, Prophetie, 23–86, für die Frage der Erzählabsicht insbesondere 45–57); der folgende Versuch geht von der Vermutung aus, dass die Erzählperspektive in Gen 2f insbesondere in der Perspektive Gottes – dem einzigen göttlichen Akteur – zutage

Der Vertreibung des Menschen aus dem Garten Eden haftet unüberhörbar eine negative Komponente an.¹⁹¹ Das durch eine Todesdrohung unterstrichene Verbot Gottes, vom Erkenntnisbaum zu essen (2,16f), macht aus dem Griff zu seiner Frucht eine Missachtung des göttlichen Willens – eine Missachtung, die in letzter Konsequenz zu einem Verstoß aus dem Garten und damit zum Verlust der unmittelbaren Gottesnähe und des Zugangs zum Lebensbaum führt.

Für moderne Ohren hat weiter auch die Rede vom Werden-wie-Gott einen irritierenden Beiklang, zumal er zunächst aus dem Mund der Schlange ertönt (3,5) und dazu dient, die Frau zur Übertretung des göttlichen Verbots zu bewegen.¹⁹² Allerdings lässt das Aussagegefälle von Gen 2f eigentlich keinen Zweifel daran offen, dass das Werden-wie-Gott hier nicht als Ausdruck menschlicher Vermessenheit und Selbstüberhöhung zu verstehen ist: Deutlich wird dies bereits daran, dass der Griff der Frau zum Erkenntnisbaum gerade nicht mit dem Wunsch, wie Gott zu werden, sondern mit dem Wunsch, Einsicht zu erlangen (לְהַשִּׁיל), motiviert wird. Dass es in Gen 2f nicht um einen hybriden menschlichen *Wunsch*, sondern um die Feststellung der tatsächlich eingetroffenen Gottgleichheit des Menschen in Bezug auf die „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ geht,¹⁹³ zeigt sich sodann ganz unmissverständlich daran, dass es Gott selbst ist, der diese Gleichheit festhält. Ähnliche Aussagen aus der atl. und altorientalischen Literatur bestätigen ein solches Verständnis.¹⁹⁴

Die Charakterisierung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit als gottgleich bringt neben der negativen Bewertung der Geschehnisse unüberhörbar auch eine positive Komponente der Entwicklung zur Sprache: Erst durch das Essen vom Erkenntnisbaum gewinnt der – von Gott offenbar zunächst in kindlicher Naivität erschaffene – Mensch

treten könnte; dessen Tun und Äußerungen soll daher besondere Beachtung geschenkt werden.

¹⁹¹ Im Laufe der Tradition wurde das Gewicht immer stärker auf diese negative Komponente gelegt, was dazu führte, dass im Zusammenhang von Gen 3 bis heute oft vom „Fall“ oder gar „Sündenfall“ des Menschen die Rede ist, obwohl die „Sünde“ in dieser Erzählung noch gar nicht thematisiert wird (diese begegnet erst ab Gen 4, vgl. Crüsemann, *Autonomie*, 60–77) und die Entwicklung für den Menschen neben den negativen durchaus auch positive Konsequenzen beinhaltet (s.o.).

¹⁹² Ein klassischer Vertreter einer negativen Deutung des Elements „Werden-wie-Gott“ und des Aussagegefälles von Gen 2f insgesamt ist etwa Steck: „Die vom Menschen erstrebte und erlangte ‚Erkenntnis von Gut und Böse‘ trägt also den Akzent autonomer, und d.h. von Gott gelöster, Selbstbestimmung des Menschen hinsichtlich dessen, was seinem Leben förderlich oder abträglich ist. Mit diesem Vermögen ist der Mensch in der Tat ‚wie Gott‘ geworden (3,5.22), nicht aber Gott; denn was dem Menschen in Wahrheit förderlich oder abträglich ist, geht nicht in die Selbstbestimmung des menschlichen Subjekts über, sondern bleibt Jahwe vorbehalten“ (Steck, *Paradieserzählung*, 35 Anm. 43).

¹⁹³ Vgl. etwa Schmid, *Unteilbarkeit*, 28f; Vogels, *Like one of us*, 154f.

¹⁹⁴ Zu verweisen ist einerseits auf Stellen, in denen die Weisheit bzw. Urteilsfähigkeit eines Menschen mit derjenigen des „Engels Gottes“ (מַלְאֲךְ הָאֱלֹהִים) verglichen wird (2 Sam 14,17.20; 19,28), andererseits auf solche, in denen ein Mensch als gottgleich bezeichnet wird (Ex 4,16; 7,1). Die engste Parallele zu Gen 3,5.22 findet sich im Gilgamesch-Epos (I:IV,34), s.u. (3.4.2). Eine ausführliche Diskussion all dieser Stellen, welche die Unanständigkeit des diskutierten Ausdrucks belegen, findet sich bei Albertz, *Ihr werdet sein wie Gott*, 16–19.

die für einen Erwachsenen grundlegende Urteilsfähigkeit, die es ihm ermöglicht, sich im Leben zu orientieren.¹⁹⁵ Dass diese Entwicklung auch ihre positiven Aspekte hat, zeigt sich deutlich nochmals in der Reaktion Gottes, der den Menschen für die Übertretung seines Verbots nicht nur bestraft, sondern auch weiterhin fürsorglich umsorgt (3,21) und vor der radikalen Durchführung der angekündigten Todesdrohung bewahrt.

Durch das Nebeneinander zweier Tendenzen der Beurteilung wird die Entwicklung von einem „paradiesischen“ Urzustand zu der „realen“ Welt in Gen 2f weder eindeutig negativ als Dekadenz, noch eindeutig positiv als Fortschritt gezeichnet; vielmehr wird die Ambivalenz der Wirklichkeit als Ergebnis eines ebenfalls schon ambivalenten Prozesses zu erklären versucht,¹⁹⁶ in dessen Verlauf der Mensch die „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ gewonnen, die Gottesnähe und die Möglichkeit einer Überwindung der Sterblichkeit aber verloren hat.¹⁹⁷

Auffallend im Rahmen der atl. Diskussion um das menschliche Erkennen ist die ohne Einschränkung *positiv* ausfallende Beurteilung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Obwohl gegen den Willen Gottes sich ereignend, führen die Geschehnisse im Garten Eden zu einer immensen Erkenntniserweiterung, machen aus einem ursprünglich naiven Menschen einen, der um Gut und Böse weiss und sich so selbständig orientieren kann. In der Selbstverständlichkeit, in der die menschliche Urteilsfähigkeit hier als gottgleich bezeichnet wird, treten Erkenntnisgrenzen nicht einmal als abzuwehrende Gegenposition in den Blick, der dann der Gedanke einer Überwindung solcher Grenzen entgegengehalten würde; die menschliche Erkenntnisfähigkeit wird hier vielmehr als problemlos vorausgesetzt, die Frage ihrer Reichweite daher nicht weiter reflektiert.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Vgl. die in Anm. 185 genannten atl. Parallelstellen.

¹⁹⁶ Vgl. Schmid, Unteilbarkeit, 32–36; Spieckermann, Ambivalenzen, 363–376; Stolz, Paradies, 708f; Bird, Genesis 3, 18f mit Anm. 44.

¹⁹⁷ Die beiden Bewegungen sind dabei untrennbar miteinander verbunden, der Verlust hängt mit dem Gewinn zusammen: Während der Griff zur Unsterblichkeit bei einem naiven „Kind-Menschen“ kein Problem gewesen wäre, muss dieser dem in Bezug auf die „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ gottgleichen Menschen verwehrt werden, bestünde sonst doch keinerlei Unterschied mehr zwischen Gott und Mensch, vgl. neben anderen z.B. Schmid, Unteilbarkeit, 29; Vogels, *Like one of us*, 154f. Diese enge Verknüpfung der beiden Elemente Erkenntnis und Unsterblichkeit, die ähnlich auch im babylonischen Mythos von Adapa eine zentrale Rolle spielt (s.u., 3.4.2), lässt gegenüber literarkritischen Versuchen Bedenken aufkommen, die den einen der beiden Bäume als redaktionelle Ergänzung interpretieren (so z.B. Kratz, *Komposition*, 253–256; Witte, *Urgeschichte*, 79–87; nochmals anders Dohmen, *Schöpfung*, 208–214, der drei Bäume unterscheidet).

¹⁹⁸ Während etwa Otto, *Paradieserzählung*, 173–189, Gen 2f spät-nachexilisch datiert und darin „das spätweisheitliche Wissen um die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens“ vorausgesetzt sieht (ebd., 177), ist m.E. ein solches Wissen um Erkenntnisgrenzen in der Paradieserzählung gerade *nicht* greifbar zu machen,

Trotz dieses Erkenntnisoptimismus' wird das menschliche Erkennen auch in Gen 2f nicht als völlig unproblematisch angesehen, zeigt sich vielmehr auch hier ein *Problembewusstsein*, eines allerdings, das sich von der Art der Problemwahrnehmung in der sonstigen atl. Erkenntnisdiskussion durch einen singulären Blickwinkel massgeblich unterscheidet.

Ein erster Hinweis auf ein solches Problembewusstsein ist auch hier – wie ähnlich bereits in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit¹⁹⁹ – darin zu sehen, dass das menschliche Erkennen so ausführlich zur Sprache gebracht wird, dass mit der Rede von der Erschaffung des Menschen sofort auch dessen Erkenntnisfähigkeit thematisiert wird. Auf ein Problembewusstsein bzw. dessen inhaltliche Konkretisierung weist weiter auch der Kontext, in dem von der uranfänglichen Erkenntniserweiterung die Rede ist: die Missachtung des göttlichen Verbots und die Vertreibung aus dem Garten Eden. Die enge Verflechtung des Gewinns der „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ mit diesen beiden Erzählzügen zeigt, dass das Problem in Gen 2f nicht in der menschlichen Erkenntnisfähigkeit als solcher, sondern vielmehr in deren „Kehrseite“ gesehen wird. In der Paradieserzählung selbst wird diese „Kehrseite“ anschaulich als Vertreibung aus dem Garten Eden und damit als Verlust der unmittelbaren Gottesnähe beschrieben.

Dass die hohe Erkenntnisfähigkeit den Menschen in Bezug auf das Erkennen zwar gottgleich macht, ihn gerade dadurch aber auch von Gott distanzieren kann, zeigt in anderer Weise auch der (nichtpriesterschriftliche) *Fortgang der Urgeschichte* ab Gen 4, in dem genau diese Distanzierung, die Auflehnung des Menschen gegen Gott (und Mitmensch) das zentrale Thema ist.²⁰⁰ Eine Verbindung der beschriebenen Entzweiung mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen wird nur an zwei Stellen explizit hergestellt, der Gedanke steht aber sowohl in der Geschichte von Kain und Abel (Gen 4,1–16)²⁰¹ als auch in derjenigen vom Turmbau zu Babel (11,1–9)²⁰² deutlich im Hintergrund.

was auf eine Entstehung *vor* der im letzten Kapitel beschriebenen weisheitlichen Diskussion (s.o., 3.3) hindeutet. Demzufolge soll hier auch kaum „die Unteilbarkeit der Weisheit“ behauptet werden, bezüglich deren es „keinen Unterschied mehr zwischen Mensch und Gott“ gibt (so Schmid, Unteilbarkeit, 29f); solche Diskussionen um das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Weisheit sind in Gen 2f noch nicht im Blick, das Stichwort „Weisheit“ fällt denn ja auch nicht.

¹⁹⁹ S.o. (3.3).

²⁰⁰ Vgl. Steck, Genesis 12,1–3, 136–143, der zu Recht auf den unmittelbaren Zusammenhang dieser Schuldgeschichte mit der im Garten Eden erworbenen gottgleichen Erkenntnisfähigkeit hinweist (ebd., 137f Anm. 51.), das Problem dabei allerdings an anderer Stelle (in der „Erkenntnis des Guten und Bösen“ selbst) verortet (s.u., Anm. 204).

²⁰¹ Gen 4,7 setzt die Fähigkeit des Menschen zur „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ voraus; bei allen Schwierigkeiten im Einzelnen zeigt der Vers doch deutlich, dass das Problem nicht in dieser menschlichen Fähigkeit selbst, sondern in den aus dieser Fähigkeit erwachsenden Folgen zu sehen ist, vgl. Crüsemann, Autonomie, 60–77.

²⁰² Sowohl die menschlichen Pläne eines Turmbaus bis in den Himmel hinein (Gen 11,4) als auch die besorgte Einschätzung Gottes, den Menschen sei nichts unmöglich, was immer sie sich vornehmen (11,6), setzen dieses gottgleiche

Erst in einer der wohl jüngsten Bearbeitungsschichten der Urgeschichte wird dieser – implizit bereits in den älteren nichtpriesterschriftlichen („jahwistischen“) Erzählungen angelegte – Gedanke des Zusammenhangs von menschlicher Erkenntnisfähigkeit und wachsender Entfremdung von Gott explizit ausformuliert: in der nichtpriesterschriftlichen Fassung der Sintfluterzählung, welche die priesterschriftliche Fassung bereits voraussetzen scheint und damit nach dieser anzusetzen sein dürfte.²⁰³ Hier rahmt eine Notiz über das Herz – das hebräische Erkenntnisorgan – den Bericht von der Sintflut:

JHWH sah, dass die Bosheit des Menschen (רעת האדם) auf der Erde gross war und jedes Gebilde der Gedanken seines Herzens (יצר מחשבת לבו) die ganze Zeit (כל-היום) nur böse (רע) (6,5)

[...] das Gebilde des Herzens des Menschen (יצר לב האדם) ist böse (רע) von seiner Jugend an (מנערי) [...]. (8,21)

In diesen beiden Sätzen ist das seit Gen 3 latent vorhandene Problem der menschlichen Erkenntnisfähigkeit explizit und in radikaler Schärfe auf den Punkt gebracht: Der Mensch kann sein Erkenntnisvermögen – auch bzw. gerade wenn es gottgleich ist – auch verkehrt nutzen, kann seine Fähigkeiten falsch einsetzen, sodass die „Bosheit“ auf Erden wächst. Wohlgemerkt wird auch hier nicht das menschliche Erkenntnisvermögen selbst negativ qualifiziert, wohl aber das, was der Mensch aus diesem Vermögen macht; sicher nicht zufällig ist es – anders als in anderen Bereichen des AT – nicht das „Herz“ des Menschen, das als „böse“ bezeichnet wird, sondern das „Gebilde“ dieses Herzens, das was aus dem menschlichen Erkenntnisvermögen konkret erwächst.²⁰⁴ Wenn Gott am Ende der Sintflut, die ja gerade wegen der Bosheit des „Gebildes“ des menschlichen Herzens ausgelöst wurde, ein ebenso negatives Urteil über dieses fällt wie vor der Katastrophe²⁰⁵ und damit indirekt auch eine gewisse Vergeblichkeit seines Tuns eingesteht, dann zeigt sich daran noch einmal in aller Deutlichkeit das Kernproblem des menschlichen Erkennens nach Gen 2f: Trotz bzw. gerade dadurch, dass der Mensch seit dem Essen vom Erkenntnisbaum mit einer gottgleichen Erkenntnisfähigkeit ausgestattet ist, kann er sich in der Nutzung dieser Fähigkeit von Gott distanzieren und lossagen, sodass Gott selbst diesen daraus entstehenden „Gebilden“ ziemlich machtlos gegenüber steht.

Erkenntnisvermögen des Menschen voraus, vgl. (allerdings bei anderer Beurteilung von Gen 2f) Ruppert, Namen, 130f; Waschke, Menschenbild, 131–137.

²⁰³ Vgl. Kratz, Komposition, 259–262; Krüger, Herz, 73–76; Ska, Relato, 37–62.

²⁰⁴ Vgl. Crüsemann, Autonomie, 72–74; anders Steck, Genesis 12,1–3, 137f Anm. 51, für den das „typische Vergehen“ in der „Verwendung der dem Menschen zu eigen gewordenen ‚Erkenntnis des Guten und des Bösen‘“ selbst liegt, dem „Vermögen des Menschen [...] selbst [...] zu entscheiden, was ihm förderlich und abträglich ist“. Gegen eine solche Deutung sprechen neben Gen 3 selbst (s.o.) auch die Formulierungen von 6,5 und 8,21, die mit dem „Gebilde des Herzens des Menschen“ sehr genau formulieren, wo die Probleme liegen und dabei offen lassen, inwieweit das „Herz“ selbst von der „Bosheit“ betroffen ist. Zum „Gebilde“ des Herzens vgl. Otzen, יצר, 838; Crüsemann, Autonomie, 73f.

²⁰⁵ Eher könnte die Bemerkung „von seiner Jugend an“ sogar noch als Verstärkung verstanden werden, vgl. Krüger, Herz, 65.

Damit ist gegen Ende der Urgeschichte ein Problemhorizont skizziert, der sich mit der in der Prophetie geführten Diskussion um die menschliche Erkenntnisfähigkeit berührt. Während dort aber das Problem z.T. im menschlichen Herz selbst verortet wird,²⁰⁶ wird die menschliche Erkenntnisfähigkeit als solche hier – ganz auf der Linie von Gen 3 – nicht negativ qualifiziert, sondern lediglich die aus dieser Fähigkeit entstehenden Konsequenzen eines von Gott distanzierten „Gebildes“ des Herzens.²⁰⁷

Das Bewusstsein einer gewissen Problematik im Zusammenhang mit dem menschlichen Erkennen, das in Gen 2f angelegt, aber nicht explizit ausformuliert ist, wird im Fortgang der Urgeschichte narrativ entfaltet und in einer der jüngsten Bearbeitungsschichten prägnant auf den Punkt gebracht: Die durch die Übertretung des göttlichen Verbots erreichte Gottgleichheit des Menschen in Bezug auf die Erkenntnis bringt eine gewisse Selbständigkeit und damit auch Distanz des Menschen Gott gegenüber mit sich, eine Autonomie in der Beurteilung von Gut und Böse. Diese hohe Fähigkeit des Menschen ist an sich keineswegs schlecht, sondern eine anthropologische Grundgegebenheit, die eine selbständige Orientierung im alltäglichen Leben erst ermöglicht. Als „Kehrseite“ birgt sie allerdings die Möglichkeit in sich, dass der Mensch sich noch weiter von Gott entfernt und seine Erkenntnisfähigkeit nicht im Sinne des Guten, sondern im Sinne des Bösen einsetzt. Anders als in den bisher behandelten Texten ist in Gen 2f damit nicht die Begrenztheit des menschlichen Erkennens das Problem – diese ist hier überhaupt kein Thema –, sondern die Folgen der (sehr optimistisch als gottgleich beschriebenen) Fähigkeit des Menschen zur „Erkenntnis des Guten und des Bösen“, die eine grosse Selbständigkeit des Menschen ermöglicht, damit aber auch die – sich durchaus realisierende – Möglichkeit eines gottlosen Tuns mit sich bringt.²⁰⁸

²⁰⁶ Im prophetischen Beitrag der atl. Erkenntnisdiskussion werden unterschiedliche Erklärungen für das Scheitern des Zustandekommens von Erkenntnis genannt (s.u., 3.5), der Verweis auf die „Verstocktheit“ des menschlichen Herzens ist lediglich eine davon.

²⁰⁷ Konzeptionell ist dabei die prophetische Rede von der Verstocktheit des Herzens die radikalere, könnte damit also als Weiterentwicklung der Reflexionen der Urgeschichte verstanden werden; die Spätdatierung der nichtpriesterschriftlichen Fassung der Sintfluterzählung macht es allerdings wahrscheinlicher, dass die prophetischen Formulierungen vom bösen Herzen die älteren sind, auf die Gen 6,5 und 8,21 reagieren (vgl. Krüger, Herz, 81–85), wobei die dortige radikal negative Beurteilung des menschlichen Herzens hier im Sinne der optimistischen Beurteilung von Gen 2f (samt den bereits latent angelegten Problemen) zu einer Negativbeurteilung des „Gebildes“ des Herzens verändert wird.

²⁰⁸ Die in Gen 2f skizzierte Problematik erinnert stark an moderne Problembereiche (Stichwort Atomforschung, Organtransplantation, Genmanipulation), die wie diejenige der Urgeschichte weniger durch eine Begrenztheit, als vielmehr durch eine (scheinbare) „Unbegrenztheit“ des menschlichen Erkennens entstehen. Wann solche Erfahrungen in der Geschichte des AT virulent geworden sind, welche kon-

3.4.2 Problembeladene Erkenntniserweiterung? – einige Vergleichstexte

Trotz der grossen Originalität des Beitrags von Gen 2f im Rahmen der atl. Erkenntnisdiskussion gibt es auch hier manche Berührungspunkte zu anderen Texten des AT und seiner Umwelt. Je nach Vergleichspunkt lassen sich von Gen 2f Verbindungslinien in unterschiedlichste Richtungen ziehen. Beim folgenden kurzen Ausblick auf verwandte Texte soll leitend v.a. sein, dass in der Paradieserzählung (a) von einer uranfänglichen Konstituierung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit die Rede ist, die (b) sehr positiv gesehen wird, gerade dadurch aber problematisch werden kann. Insbesondere über das erste dieser beiden Kriterien stösst man bereits im AT, v.a. aber auch in seiner Umwelt auf einige andere Texte, die mit dem Beitrag von Gen 2f vergleichbar sind. Der Gedanke einer uranfänglichen Konstituierung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit begegnet dabei in zwei unterschiedlichen Varianten: Die einen Texte sprechen wie Gen 2f von einer *Erkenntniserweiterung*, die anderen von einer *Erkenntnisminderung* zu Beginn der Menschheitsgeschichte.²⁰⁹

Von den Texten, die eine (uranfängliche) Erkenntniserweiterung des Menschen thematisieren, sei zunächst auf den altbabylonischen *Atramchasis-Mythos*²¹⁰ verwiesen, in dem wie in Gen 2f im Zusammenhang mit der Menschenschöpfung die Rede auch auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit kommt: Durch die Erschaffung aus dem (geschlachteten) Gott Geschtu'a, von dem es heisst, dass ihm „Planungsfähigkeit eignet“ (I:223), wird der Mensch von Anfang an als mit Verstand ausgestattet in die Erzählung eingeführt,²¹¹ eine Eigenschaft, die er nach dem Willen der Götter auch braucht, um die von ihnen vorgesehene Kulturarbeit ausführen zu können. Von einer gottgleichen Erkenntnis- bzw. Urteilsfähigkeit ist hier allerdings

kreten Erfahrungen zu den erkenntnisdiskutierenden Reflexionen von Gen 2f geführt haben, lässt sich kaum näher bestimmen; für die Datierung hilft eher die Beobachtung weiter, dass Erkenntnisgrenzen in diesen Reflexionen noch keine Rolle spielen, s.o. (Anm. 198).

²⁰⁹ Texte, die von einer *Erkenntnisminderung* sprechen, erfüllen das zweite der oben genannten Kriterien natürlich nie (auch diejenigen, die von einer *Erkenntniserweiterung* sprechen nur manchmal); gerade die in ihnen begegnende Umkehrung der Argumentationsrichtung ist aber für das Verständnis der Position von Gen 2f aufschlussreich.

²¹⁰ Eine deutsche Übersetzung (von W. von Soden) mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben findet sich in TUAT 3/2, 612–645.

²¹¹ Sowohl der Name dieses Gottes (Anklang von Geschtu'a an das akkadische Wort geštum = Ohr, Verstand) als auch das Wortspiel zwischen edimmu (so der Name des Urmenschen, vgl. von Soden, Urmensch, 47–49) und ṭēnum (= Planungsfähigkeit, Verstand) lassen daran keinen Zweifel offen.

keine Rede; der Mensch bleibt – auch in Bezug auf das Erkennen – deutlich von den Göttern unterschieden.²¹²

Ganz anders im *Mythos von Adapa*²¹³: Hier ist der Held Adapa durch seine Weisheit in die Nähe der Götter gerückt – er wird denn auch als „ein Fährer, ein überkluger der Anunnaki“²¹⁴ bezeichnet –, was ihn als Sterblichen in der Folge in Konflikt mit diesen Göttern, namentlich mit Anu, bringt. Anders als in der Urgeschichte ist das Problem hier nicht durch den Menschen selbst entstanden, sondern durch den Gott Ea, der Adapa die Weisheit, nicht aber das ewige Leben geschenkt hat (A:3f).²¹⁵ Wie in Gen 2f stehen sich somit auch hier Weisheit und Unsterblichkeit als zwei „göttliche Güter“ gegenüber, wobei der Mensch in beiden Erzählungen am Schluss im Besitz der Weisheit ist, die Chance, Unsterblichkeit zu erlangen, aber verpasst hat.²¹⁶ Ähnlich wie in der Urgeschichte die „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ wird auch im Mythos von Adapa die dem Menschen gegebene Weisheit als an sich positive Grösse beschrieben, die gerade als solche aber ein massives Konfliktpotential in sich birgt.²¹⁷

Von einer uranfänglichen Erkenntniserweiterung ist auch im *Gilgamesch-Epos*²¹⁸ die Rede, und zwar im Zusammenhang mit der „Zivilisierung“ des

²¹² Vgl. von Soden, *Mensch*, 165–173, der sogar den Namen des Urmenschen (edimmu) in diese Richtung („geistig nicht voll entwickelt“) deutet.

²¹³ Eine deutsche Übersetzung (von K. Hecker) mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben findet sich in TUAT Ergänzungslieferung, 51–55.

²¹⁴ A:8. Für einen richtigen Gott fehlt Adapa die Unsterblichkeit, folgerichtig wird er in A:6 und B:57f der Menschheit zugerechnet.

²¹⁵ Ob man in Adapa eine Art Urmensch sehen darf, ist umstritten (vgl. Müller, *Deutungen*, 122f; Jensen, *Adapa*, 33), sicherlich aber berichtet der Mythos durch das Motiv des Geschenkes der Weisheit von einer Erkenntniserweiterung.

²¹⁶ Zu den unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten dieser verpassten Chance auf Unsterblichkeit vgl. Buccellati, *Adapa*, 61–64; Jensen, *Adapa*, 34.

²¹⁷ Narrativ wird die grosse Weisheit des Adapa im Zusammenhang mit dem Konflikt mit Anu als Problem entfaltet, als solches formuliert wird es in B:57–59, wo Anu fragt, warum Ea dem Menschen den Himmel und die Erde gezeigt habe. Falls die Lesart/Interpretation als li-ib-ba ka-ab-ra (= fettes/anmassendes Herz) richtig ist (vgl. von Soden, *Bemerkungen*, 431; ähnlich auch die Übersetzung von Hecker; vgl. den Überblick über die Diskussion bei Izre'el, *Adapa*, 29f), dann wird hier allerdings – anders als in der Urgeschichte – sogar das menschliche Herz (Erkenntnisorgan) selbst negativ qualifiziert. Zu einem ausführlichen Vergleich des Adapa-Mythos mit Gen 3 vgl. Müller, *Deutungen*, 122–128 (mit Lit.); Müller, *Erkenntnis*, 204–207; Buccellati, *Adapa*, 64–66.

²¹⁸ Eine deutsche Übersetzung (von A. Schott) des aus verschiedenen Überlieferungstücken rekonstruierten 12-Tafel-Epos findet sich in dem von von Soden herausgegebenen Reclam-Bändchen „Das Gilgamesch-Epos“. Für eine deutsche Übersetzung der einzelnen Textüberlieferungen (jeweils mit kurzer Einführung und Hinweisen zu Textausgaben) sei auf Hecker, TUAT 3/2, 646–744, verwiesen; die folgenden

Wildmenschen Enkidu: Nach einem sechs Tage und sieben Nächte dauernden Beischlaf mit einer Kultprostituierten wird Enkidus Verstand weit (rap-aš ha-si-sa), er kann der Frau ins Gesicht schauen und ihre Worte verstehen (I:IV,29–32); sie fasst diese Verwandlung Enkidus von einem Wilden zu einem Kultmenschen zusammen, indem sie ihm sagt: „Weise/schön bist du, Enkidu, wie ein Gott bist du!“ (I:IV,34). So schwierig die Rekonstruktion des ersten Wortes dieses Satzes ist,²¹⁹ so eindeutig sprechen die vorangehenden Sätze von einer Erkenntniserweiterung,²²⁰ die hier – ganz parallel zu Gen 3,5.22 – als ein Werden-wie-Gott beschrieben wird. Unmittelbare Probleme im Zusammenhang mit dieser gottgleichen Weisheit werden im Gilgamesch-Epos allerdings nicht thematisiert; den Tod Enkidus kann man kaum als Folge seiner „Zivilisierung“ verstehen, wohl aber sein (nicht immer angenehmes) Wissen um die eigene Sterblichkeit.²²¹

Ganz knapp wird auch im atl. *Hiobbuch*²²² auf eine uranfängliche Erkenntniserweiterung angespielt. Rhetorisch fragt Eliphaz in Hi 15,7f Hiob: „Bist du als erster der Menschen geboren und noch vor den Hügeln zur Welt gekommen? Kannst du zuhören in Gottes Rat und die Weisheit an dich reißen?“ Der Fortgang der Rede macht deutlich, dass Eliphaz Hiob diese göttliche Weisheit nicht zuzubilligen bereit ist, die beschriebene Erkenntniserweiterung lediglich als irrealer Möglichkeit erwähnt, um Hiob zu zeigen, dass auch er nicht mehr weiss als die Freunde; dennoch ist diese Stelle im Vergleich mit Gen 2f interessant, weil hier der Gewinn der Weisheit ähnlich wie dort mit einer menschlichen Handlung gegen den Willen Gottes²²³ in Verbindung gebracht wird und damit in ambivalentem Licht erscheint.

Ausführlicher wird dieses Motiv einer gegen den göttlichen Willen sich ereignenden Erkenntniserweiterung im *Äthiopischen Henochbuch*²²⁴ geschil-

Angaben beziehen sich falls nicht anders vermerkt auf die ninivitische Standardversion.

²¹⁹ „Weise“ ist die Übersetzung einer Rekonstruktion (em-qa-ta), ein in Boghazköi gefundenes Fragment überliefert dam-qá-ta, was mit „schön“ zu übersetzen ist, vgl. die Zusammenfassung der Diskussion bei Müller, Parallelen, 174.

²²⁰ Auf diese Erkenntniserweiterung wird auch in VII:II,16f Bezug genommen.

²²¹ Die Tiere, zu denen Enkidu als Urmensch gehörte, sind ja ebenfalls nicht unsterblich; sie wissen allerdings nicht um ihre Sterblichkeit, während Enkidu nach einem Todestraum weiss, dass er sterben wird, und in der Folge den Jäger und die Kultprostituierte verflucht (VII:II,34–III,32; die Dirne wird in der Folge auch noch gesegnet), seinen Tod damit (indirekt) mit seiner „Zivilisierung“ in Verbindung bringt.

²²² Allgemein zum Umgang mit der Erkenntnisthematik in Hi bzw. dem Beitrag der „Hiob-Literatur“ zur atl. Erkenntnisdiskussion s.o. (3.2).

²²³ גרע hat hier eine solche Konnotation, vgl. Müller, Erkenntnis, 208 Anm. 98.

²²⁴ Eine deutsche Übersetzung mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben bietet Uhlig, Henochbuch; vgl. auch Oegema, Apokalypsen, 131–150. Allgemein zum Umgang mit der Erkenntnisthematik in äthHen s.u. (3.6.2).

dert: Im Rahmen des Berichts über den Fall der Engel (äthHen 6–16) wird deren sexuelle Vereinigung mit den „Menschentöchtern“ auch mit einer widerrechtlichen Weitergabe geheimer Erkenntnisse an die Menschen in Verbindung gebracht.²²⁵ „Ihr seid im Himmel gewesen, aber die Geheimnisse waren euch noch nicht offenbart, doch ein verwerfliches Geheimnis kanntet ihr, und das habt ihr in euer Hartherzigkeit den Frauen mitgeteilt, und durch dieses Geheimnis vermehren die Frauen und Männer das Böse auf Erden“ (16,3). Die Folgen dieser Erkenntniserweiterung zu Beginn der Menschheitsgeschichte werden hier nicht ambivalent, sondern eindeutig negativ gesehen: Sie führen in die Gottlosigkeit (vgl. äthHen 8) und verhindern den Frieden auf Erden (vgl. 16,4).

Das Element der Aneignung der Weisheit gegen den göttlichen Willen begegnet auch im griechischen Mythos von *Prometheus*²²⁶, der den Menschen gegen den Willen Zeus' die Vernunft²²⁷ und das Feuer bringt und dadurch in massive Schwierigkeiten gerät. Als Strafe schickt Zeus der Menschheit Pandora mit ihrer Büchse voller Unheil – auch im griechischen Mythos hat der Gewinn der göttlichen Weisheit somit eine „Kehrseite“, wobei diese hier weniger in den Folgen dieser Weisheit, als im Zorn der Götter begründet liegt.

Die zweite Möglichkeit, sich eine uranfängliche Konstituierung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit vorzustellen, wird v.a. von (gegenüber den bisher besprochenen Beispielen) tendenziell eher jüngeren Texten wahrgenommen, die an das Motiv der Auflehnung gegen den göttlichen Willen anknüpfen und dieses mit dem Gedanken einer Erkenntnisminderung zu Beginn der Menschheitsgeschichte verknüpfen. Im AT selbst findet man eine solche Fassung der uranfänglichen Geschehnisse in Ez 28,11–19, einem Orakel gegen den König von Tyrus.²²⁸ Bereits im ersten Teil des Kapitels (28,1–10) ist von der grossen Weisheit, aber auch der Hybris des Fürsten von Tyrus die Rede, die ihn sich selbst als Gott sehen (V.2.6.9)²²⁹ und sein Herz überheben lassen (V.5). Dieselben Motive begegnen auch im weiteren Fortgang

²²⁵ Vgl. Dörfel, Engel, 206–208.

²²⁶ Prometheus begegnet mehrmals innerhalb der griechischen Literatur (vgl. die Aufstellung bei Tripp, Lexikon, 456). Eine (moderne) Zusammenfassung des Mythos findet man etwa bei Souli, Mythologie, 16–18.

²²⁷ Dass Prometheus den Menschen nicht nur das Feuer, sondern auch die Vernunft bringt, wird v.a. in der Tragödie „Der gefesselte Prometheus“ von Aischylos deutlich formuliert, so etwa in Z.443f durch Prometheus selbst: „Hört nun, was die Irdischen gelitten, wie ich sie, die Lallenden vorher, verständig machte und erleuchtet von Gefühl.“ (Übersetzung von C. Philips).

²²⁸ Allgemein zum Umgang mit der Erkenntnisthematik in Ez s.u. (3.5.2).

²²⁹ Anders als in Gen 2f ist hier nicht von einer tatsächlichen Gottgleichheit des Menschen die Rede, sondern von seiner Selbstüberschätzung, die den Fürsten glauben lässt, er sei ein Gott.

des Kapitels,²³⁰ werden dabei aber im Garten Eden verortet (V.13), wodurch der Fall des Königs vom Gottesberg (V.16f) zu einem uranfänglichen Fall wird. Explizit wird hier (V.17) auch formuliert, dass der König durch die „Überhebung“ seines Herzens (גבה לבך) seine „Weisheit zerstört“ hat (שחת חכמתך). Damit ist die Bewegung von Gen 2f – bei allen Gemeinsamkeiten zwischen einzelnen Elementen – genau ins Gegenteil verkehrt: Dort führte die Erhebung des Menschen gegen Gott zu einem Gewinn der „Erkenntnis des Guten und des Bösen“, hier aber zu einem Verlust der Weisheit.²³¹

Eine ähnliche Umkehrung des Aussagegefälles von Gen 2f findet sich auch in einem Grossteil²³² der zwischentestamentlichen Literatur bzw. deren Rezeption der Paradieserzählung. So werden die Geschehnisse im Garten Eden etwa in der *Vita Adae et Evae*²³³ oder auch im 4. Buch *Esra*²³⁴ als „Fall“ interpretiert, der nicht zu einer Erkenntniserweiterung, sondern umgekehrt, zu einer Erkenntnisminderung der Menschheit geführt hat.²³⁵ Die Problematik, die in diesen Texten thematisiert wird, ist eine andere als diejenige von Gen 2f. Sie verweist auf Fragen, die in anderen Beiträgen der

²³⁰ Der Abschnitt Ez 28,1–19 ist das Ergebnis eines längeren Wachstumsprozesses, der in der Forschung unterschiedlich rekonstruiert wird, vgl. etwa Pohlmann, Hesekiel, 389–395; Fuhs, Ezechiel, 150–156; Zimmerli, Ezechiel, 661–689.

²³¹ Zur kontrovers geführten Diskussion um das Verhältnis von Ez 28 und Gen 2f vgl. Witte, Urgeschichte, 241–244. Ohne seine redaktionsgeschichtlichen Vorschläge im Einzelnen teilen zu müssen, ist seiner grundsätzlichen Einschätzung, dass eine all-fällige literarische Abhängigkeit eher auf Seite von Ez 28 zu erwarten ist (anders von Seters, Prologue, 119–125), unter dem Gesichtspunkt der erkenntnisdiskutierenden Frage zuzustimmen, da der Erkenntnisoptimismus von Gen 2f hier deutlich zurückgenommen ist – eine Bewegung, die auch sonst zu beobachten ist (s.o.).

²³² Koch, Adam, 198–203, weist darauf hin, dass in den Targumen am Gedanken einer urzeitlichen Erkenntniserweiterung festgehalten wird.

²³³ Eine deutsche Übersetzung mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben bieten Merk/Meiser, Leben.

²³⁴ Eine deutsche Übersetzung mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben bietet Schreiner, 4. Buch Esra. Allgemein zum Umgang mit der Erkenntnisthematik in 4. Esr s.u. (3.6.2).

²³⁵ In beiden Schriften ist vom „bösen Herz“ die Rede, durch das die ganze Menschheit seit Adam in Sünde gestürzt ist. Vgl. etwa 4 Esr 4,30: „Denn ein Korn des bösen Samens wurde am Anfang in das Herz Adams gesät. Doch wieviel Sündenfrucht hat es bisher hervorgebracht und wird es hervorbringen, bis die Ernte kommt.“ Zur Diskussion um das „böse Herz“ im 4. Esra vgl. Schmid, Begegnung, 261–277, insbes. 266 Anm. 18 (mit Lit.). Eine ausführliche Untersuchung der Rezeption von „Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur“ (so der Untertitel) bietet Koch, Adam, 181–217; sein Aufsatz, auf den hier ausdrücklich verwiesen sei, erlaubt die obige Beschränkung auf ganz wenige (sicherlich verkürzende) Bemerkungen. Eine weiterführende Beschäftigung mit der Erkenntnisthematik in diesem Bereich wäre lohnenswert.

atl. Erkenntnisdiskussion – namentlich in demjenigen der „theologisierten“ Weisheit,²³⁶ im prophetischen²³⁷ und im apokalyptischen²³⁸ – diskutiert werden.

3.4.3 Zusammenfassender Vergleich

Der Beitrag von Gen 2f zur atl. Erkenntnisdiskussion erweist sich auch nach einem Blick auf einige Vergleichstexte im AT und seiner Umwelt als ziemlich singulär. Wohl finden sich andere Texte, die von einer uranfänglichen Konstituierung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit sprechen, darunter auch manche, die diese als Erkenntniserweiterung konkretisieren, doch äusserst selten nur stösst man dabei auf ein Problembewusstsein, das Ähnlichkeiten mit demjenigen der Paradieserzählung aufweist.²³⁹ Diese grosse Eigenständigkeit des Beitrags von Gen 2f macht einen Vergleich mit anderen Beiträgen schwierig; ein solcher muss sich auf einige wenige, dafür fundamentale Unterschiede beschränken:

(1) Die menschliche Erkenntnisfähigkeit wird in Gen 2f positiv beschrieben: Gott selbst attestiert dem Menschen, dass er durch die Übertretung seines Verbots in Bezug auf die „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ gottgleich geworden ist. Anders als in allen anderen Beiträgen in der atl. Erkenntnisdiskussion sind in dieser Konzeption damit nicht Erkenntnisgrenzen der Anlass zur Reflexion, spielt die Erfahrung eines an Grenzen stossenden Erkenntnistrebens keine Rolle. Lediglich der Mensch vor der durch das Essen vom Erkenntnisbaum herbeigeführten Wende wird als „kindlich-naiv“ gezeichnet, für den Menschen der „realen“ Welt hingegen ist gerade eine Selbständigkeit ermöglichende *hohe Erkenntnisfähigkeit* eine anthropologische Grundgegebenheit, die (wie etwa auch die Sterblichkeit) das Menschsein wesentlich bestimmt. Ähnlich optimistisch wird im AT über die Möglichkeit gelingenden Erkennens nur noch in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit gesprochen,²⁴⁰ dort allerdings in Auseinandersetzung mit anderen Positionen, welche die Erfahrung von scheiternden Erkenntnisbemühungen in die Diskussion hinein tragen; während der Erkenntnisoptimismus im Bereich der „theologisierten“ Weisheit somit gerade als Ausdruck eines Bewusstseins um Erkenntnisgrenzen zu verstehen

²³⁶ S.o. (3.3). Während die Frage des Verhältnisses von Erkenntnisminderung und Sünde in der „theologisierten“ Weisheit in der Schwebe blieb (s.o., Anm. 169), führen die oben genannten Texte die Erkenntnisminderung eindeutig auf einen uranfänglichen „Fall“ zurück.

²³⁷ S.u. (3.5).

²³⁸ S.u. (3.6).

²³⁹ Ansatzweise im Mythos von Adapa und in der Erzählung von Prometheus.

²⁴⁰ S.o. (3.3).

ist, spielen solche hier tatsächlich keine Rolle und bilden weder Anlass noch Gegenstand der Diskussion.²⁴¹

(2) Trotzdem spricht auch Gen 2f nicht zufällig so ausführlich über das menschliche Erkennen, verraten vielmehr der Kontext und der weitere Verlauf der Urgeschichte, dass dieses auch hier als Problem wahrgenommen wird. Gerade die – an sich positive – hohe menschliche Erkenntnisfähigkeit ist es, die hier als Problem gesehen wird, weil sie als „*Kehrseite*“ eine grosse menschliche Autonomie und damit die (sich immer wieder realisierende) Möglichkeit eines Bruchs zwischen Gott und Mensch mit sich bringt. Dass die Fähigkeit zur Erkenntnis nicht automatisch auch einen verantwortungsvollen Umgang mit dieser nach sich zieht, das Wissen um Gut und Böse nicht in jedem Fall zum Tun des Guten führt, darauf weist dieser Beitrag von Gen 2f und erweist sich darin als äusserst modern.

3.5 (Gottes-)Erkenntnis des Volkes als eschatologische Hoffnung – der prophetische Beitrag

Wenn bereits in den ersten Versen von Jes beklagt wird, dass Israel keine Einsicht habe und das Volk keinen Verstand (Jes 1,3b), dann ist damit ein deutliches Signal für die Relevanz der Erkenntnisfrage in diesem Buch gegeben – ein Hinweis darauf, dass das menschliche Erkennen auch in gewissen Schriften der Prophetie als Problem wahrgenommen wird. V.a. die mangelnde Erkenntnis des Volkes Israel, die Erfahrung ungehört verklingender prophetischer Botschaft, ist es, die hier zu Reflexionen Anlass gibt – Reflexionen, die darauf zielen, die gegenwärtige Situation zu verstehen, in denen darüber hinaus aber auch die Hoffnung auf zukünftige (Gottes-)Erkenntnis des Volkes eine wichtige Rolle spielt. Die Spannung zwischen diesen beiden Polen führt dazu, dass in einigen Prophetenbüchern bzw. -erzählungen über das menschliche Erkennen reflektiert wird, wobei die Akzente je verschieden gesetzt werden.²⁴²

Als besonders ausgeprägtes Beispiel solch prophetischer Reflexion über das menschliche Erkennen soll im Folgenden Jes auf seine Art des Umgangs mit der Erkenntnisthematik hin untersucht werden (3.5.1). Im Anschluss daran können in einem knappen Ausblick erkenntnisdiskutierende Reflexio-

²⁴¹ S.o. (Anm. 198 und 208).

²⁴² Allgemein zum Erkenntnisthema im prophetischen Bereich vgl. Schmidt, Einsicht, 377–396, der historisch nach dem „Ziel prophetischer Verkündigung“ fragt; Mowinkel, Erkenntnis, der die Voraussetzungen und den Inhalt prophetischer Gotteserkenntnis untersucht; Hänel, Erkennen, der sich mit den prophetischen Vorstellungen über den Erkenntnisvorgang beschäftigt; Bauman, ידע, 110–140, der im zweiten Teil seiner Begriffsstudie auf die prophetische Literatur zu sprechen kommt (s.o., 1.1.2.b).

nen anderer prophetischer Bücher gestreift werden (3.5.2). Die markantesten Punkte dieses prophetischen Beitrags in der atl. Erkenntnisdiskussion sollen in gewohnter Weise am Schluss des Kapitels in einem Vergleich mit anderen Beiträgen zusammengefasst werden (3.5.3).

3.5.1 Jesaja (Jes 1–66)

Wohl sehr gezielt wird Jes mit einer Aussage über die fehlende Erkenntnis des Volkes Israel eröffnet, durchziehen erkenntnisdiskutierende Reflexionen doch das gesamte Buch Jes 1–66 und stellen eine wichtige Verbindung zwischen seinen einzelnen Teile her. Durch Wiederaufnahme und Transformation verschiedener Bilder und Aussagen entsteht dabei ein komplexes Reflexionsgebilde, das auf die hohe theologische Bedeutung hinweist, die der Frage nach dem Erkennen – gerade auch auf der Ebene des Gesamtbuchs – beigemessen wird.²⁴³

Die engen Bezüge zwischen den Erkenntnisaussagen verschiedener Teile von Jes zeigen – wie ähnlich auch die erwähnte Eröffnung des gesamten Buchs –, dass die Frage nach dem Erkennen (auch) auf der Ebene des Grosskomplexes Jes 1–66 eine zentrale Rolle spielt; obwohl dessen einzelne Teile unterschiedliche Vorgeschichten hatten,²⁴⁴ in verschiedenen geschichtlichen Situationen ihren Ausgang nahmen und damit auch ihr je eigenes theologisches Profil haben, soll daher im Folgenden nicht nur ein einzelner Teilbereich (etwa Jes 1–39), sondern das ganze Jes in den Blick genommen und auf den darin zu beobachtenden Umgang mit der Erkenntnisthematik hin befragt werden.²⁴⁵

²⁴³ Ausführlich gehen McLaughlin, Hearts, 1–25, sowie Aitken, Hearing, 12–41, diesem erkenntnisdiskutierenden Reflexionsgebilde nach: Gegenstand der Untersuchung von McLaughlin sind die Stellen, die von der Verstockung oder deren Überwindung sprechen; Aitken zeigt für Jes 1–39 auf, wie das Motiv von (nicht) Hören/Sehen – (nicht) Verstehen im Laufe des Buchs immer wieder transformiert wird (negativ/negativ; positiv/negativ; positiv/positiv; negativ/positiv); vgl. weiter etwa auch Becker, Jesaja, 76f; Barthel, Prophetenwort, 113; Rendtorff, Jesaja 6, 164–167; Clements, Tradition-History, 101–106; Baumann, ידע, 125–131.138f.

²⁴⁴ Über die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von Jes 1–66 herrscht in der Forschung bis anhin selbst in den groben Linien kein Konsens, insbesondere bleibt auch die Frage des Verhältnisses der drei grossen Buchteile Jes 1–39; 40–55 und 56–66 umstritten. Für einen knappen Überblick über die Diskussion vgl. Schmid, Jesaja, 453f; redaktionsgeschichtliche Entwürfe für einzelne Teile in diesem Grosskomplex bieten etwa Becker, Jesaja (für 1–39); Kratz, Kyros (für 40–55); Steck, Studien (für 56–66).

²⁴⁵ Natürlich soll damit nicht impliziert werden, dass alle erkenntnisdiskutierenden Reflexionen von Jes auf ein und derselben Wachstumsstufe, etwa auf der Ebene der Schlussredaktion, entstanden seien; viele von ihnen sind bestimmt bedeutend älter. Gerade diese älteren Erkenntnisaussagen waren es, die jüngere Bearbeiter zum Weiterdenken angeregt haben – ein Prozess, der letztlich zur zentralen Rolle der Erkenntnisthematik auf der Ebene des Gesamtbuchs geführt hat, die im Folgenden

Dass das Erkennen in Jes als Problem gesehen wird, zeigt sich deutlich bereits daran, dass wiederholt auf sein Fehlen hingewiesen wird, wobei in Jes 1–39 v.a. Aussagen über die fehlende Erkenntnis des Volkes Israels, ab Jes 40 vermehrt auch solche über die fehlende Erkenntnis fremder Völker gemacht werden. Einige dieser Aussagen zeigen, dass hier nicht eine allgemeine Begrenztheit der menschlicher Erkenntnisfähigkeit zum Thema erhoben wird, dass das grundlegende Problem vielmehr in der *fehlenden Erkenntnis Gottes*, in der Nichtbeachtung seines Wirkens und seiner Worte, gesehen wird. Die Erkenntnisfrage erweist sich in Jes damit als theologische Frage, als Frage nach dem Verhältnis Israels (und der Völker) zu JHWH.²⁴⁶

Bereits 1,2–4 bringt diese theologische Dimension der Erkenntnisthematik in ihrer vollen Tragweite zum Ausdruck:

„(2) Höret, ihr Himmel, horche auf, o Erde! Denn JHWH redet: Kinder habe ich grossgezogen und emporgebracht, und sie – sind von mir abgefallen. (3) Der Ochse kennt (יָדַע) seinen Meister, und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel hat keine Einsicht (יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַע), mein Volk hat keinen Verstand (עַמִּי לֹא הִתְבִּינִן). (4) O wehe der sündigen Nation, dem schuldbeladenen Volke, der Brut von Bösewichten, den missratenen Kindern! Verlassen haben sie den Herrn, verworfen den Heiligen Israels, haben den Rücken gewandt.“

In aller Deutlichkeit wird in diesen Versen formuliert, was es heisst, dass Israel keine Einsicht hat: Dem Volk fehlt die grundlegende Erkenntnis Gottes, es wendet sich von JHWH ab, verwirft den „Heiligen Israels“. Die beiden negierten Verben „erkennen“ (יָדַע) und „verstehen“ (הִתְבִּינִן hitpal.) sind dabei absolut, d.h. ohne Nennung von direkten Objekten, gebraucht – Gotteserkenntnis ist hier als etwas verstanden, das nicht nur einen einzelnen Bereich des Lebens betrifft, sondern die gesamte Wirklichkeit bestimmt; fehlt diese Erkenntnis, dann hat dies verheerende Konsequenzen für das ganze Leben.²⁴⁷ Dass dieses Fehlen nicht sein müsste, sondern auf irritierende Weise

im Vordergrund stehen wird, ohne dass dabei die redaktionsgeschichtliche Fragestellung ganz ausgeblendet werden soll (s.u., Anm. 290).

²⁴⁶ Mit dem Stichwort Gotteserkenntnis ist in Jes, wie auch sonst im AT, nicht allein die kognitive Seite des Verhältnisses des Mensch zu Gott im Blick, das Wissen um Gott betrifft alle Dimensionen der Gottesbeziehung (vgl. etwa Preuss, Theologie 2, 181f; Botterweck, יָדַע, 499–510; ausführlich Botterweck, Gott; zur Forschungsdiskussion s.o., 1.1.2.b). Wenn in Jes diese Beziehung Israels zu JHWH allerdings derart intensiv mit Hilfe erkenntnisdiskutierenden Vokabulars thematisiert wird, dann ist darin aber doch ein deutlicher Hinweis zu sehen, dass dem kognitiven Aspekt in diesem Zusammenhang eine grundlegende Rolle beigemessen wird (das betont – ausgehend von Hos – v.a. auch Wolff, Erkenntnis, 426–431, in seiner Auseinandersetzung mit Baumann, s.u. (3.5.2 mit Anm. 291).

²⁴⁷ Anders Wildberger, Jesaja, 15, der aus der absoluten Verwendung der beiden Verben schliesst, dass hier (und überall sonst in Jes 1–39, wo absolut von Erkenntnis die Rede ist, vgl. ebd., 1662) nicht die Gotteserkenntnis, sondern (weisheitlich verstandene) Erkenntnis schlechthin im Blick sei. Sowohl der Vergleich mit den Tie-

die Erwartungen enttäuscht, zeigt sowohl das Bild des fürsorglichen Gottes, der Israel wie Kinder aufgezogen hat, als auch der Vergleich mit Ochs und Esel, die – anders als Israel – ihren Herrn kennen; angesichts der durch diese Bilder implizierten Leichtigkeit, mit der die Gotteserkenntnis Israels möglich wäre, wird die Absurdität des Fehlens dieser Erkenntnis umso deutlicher²⁴⁸ und damit auch verständlich, warum das Handeln des Volkes mit Kategorien von Schuld und Sünde beschrieben wird.²⁴⁹

Das Unverständnis über die Nichtbeachtung JHWHs ist auch an anderen Stellen spürbar, die wie die Eingangsformulierung das Fehlen der Gotteserkenntnis ohne weitere Erklärungsversuche einfach beschreiben.²⁵⁰ Deutliche Worte werden etwa in 5,11–13 gesprochen, wo geschildert wird, wie sich viele des Volkes dem Rauschtrank hingeben, dabei aber „das Werk JHWHs“ (פעל יהוה) „nicht beachten“ (לא יביטו) und „das Tun seiner Hände“ (מעשה ידיו) „nicht sehen“ (לא ראו). Stärker noch als in Jes 1 rückt hier das unbeachtet bleibende Tun Gottes selbst in den Blick, sein Werk bzw. Walten in der Geschichte, von dem – unter Verwendung verschiedener Ausdrücke – auch an anderen Stellen in Jes die Rede ist.²⁵¹ Auch hier wird die Nichtbeachtung des göttlichen Tuns absolut als (grundsätzliches) Fehlen von Erkenntnis zusammengefasst (vgl. מכלי-דעת in V.13), wobei durch den Verweis auf die Exilierung an der Radikalität der sich daraus ergebenden Konsequenzen kein Zweifel gelassen wird.

Einige Stellen in Jes beschreiben das Fehlen von Erkenntnis mit Hilfe von *Bildern*; insbesondere Beschreibungen von Betrunkenen²⁵² und solche von Blinden und Tauben²⁵³ begegnen dabei immer wieder. Diese Bilder sind Ausdruck der Irritation über die fehlende Beachtung, die das Tun JHWHs findet: In ihnen wird ein solches Verhalten der Nichtbeachtung Gottes mit dem Verhalten von Menschen verglichen, deren Sinne auf die eine oder andere Weise gestört sind – fehlende Gotteserkenntnis erscheint durch

ren, die ihren Herrn kennen, als auch die Beschreibung des Verhaltens Israels als Abwendung von JHWH zeigen m.E. aber deutlich, dass hier sehr wohl die Gotteserkenntnis gemeint ist (vgl. etwa auch Höffken, Jesaja, 33f), die allerdings – hier ist Wildberger Recht zu geben – als etwas sehr Grundlegendes gesehen wird.

²⁴⁸ Vgl. Schmidt, Einsicht, 378; Loewenclau, Auslegung, 294–308.

²⁴⁹ Die Prägnanz, mit der ganz zu Beginn von Jes das (Erkenntnis-)Problem benannt wird, das im weiteren Buchverlauf von unterschiedlichsten Seiten zu verstehen versucht wird, deutet darauf hin, dass es sich hierbei um einen redaktionellen Text handelt, der als Einleitung zu einem schon bestehenden Buch – welchen Umfangs auch immer – verfasst wurde, in dem die Erkenntnisthematik bereits eine zentrale Rolle gespielt haben muss; für redaktionsgeschichtliche Erwägungen zu Jes 1,1–20 vgl. etwa Becker, Jesaja, 176–192.

²⁵⁰ Vgl. neben Jes 1,2–4 und 5,11–13 (s.o.) etwa auch 17,10; 22,11; 26,11; 27,11; 31,1; 40,21.28; 44,9; 45,20; 48,8; 66,4.

²⁵¹ Zum „Werk“ bzw. „Plan“ Jahwes in Jes vgl. Werner, Studien, 1–131, der die entsprechenden Stellen in Jes 1–39 alle für nachexilisch hält; anders etwa Becker, Jesaja, 138f.283f; Wildberger, Jesaja, 188f.1628–1630.

²⁵² Vgl. Jes 5,11.22; 19,14; 22,13; 24,9; 28,1.3.7; 29,9; (49,26); (51,17.21); 56,12.

²⁵³ Vgl. Jes 6,10; 29,9f; 42,18–23; 43,8; 56,10; 59,10; vgl. weiter auch die Stellen, an denen von der Heilung der Blind- und Taubheit die Rede ist (s.u.).

diesen Vergleich ebenfalls als Störung, als Ausnahmezustand, der eigentlich nicht sein müsste.²⁵⁴

Ein deutliches Beispiel einer bildhaften Beschreibung des unverständlichen Verhaltens der Nichtbeachtung Gottes ist 43,8–10: Hier wird das Volk als blind und taub bezeichnet (V.8), wobei durch den Verweis auf die vorhandenen Augen und Ohren angedeutet ist, dass diese Blind- und Taubheit nicht sein müsste. Im Fortgang wird die Bildebene verlassen und explizit von der fehlenden Gotteserkenntnis gesprochen, die überwunden werden soll, damit das Volk Gott „erkennt“ (יָדַע) und an ihn „glaubt“ (אָמַן hi.).

Als weiteres Beispiel sei 56,10–12 genannt, eine Stelle, bei der sogar beide Bilder, dasjenige der Blindheit und dasjenige der Trunkenheit, nebeneinander verwendet werden. Hier geht es allerdings nicht um das ganze Volk, sondern speziell um dessen Führer, die als blind bezeichnet werden und mit schlafenden Hunden verglichen werden. Dabei ist nicht unbedingt die Gotteserkenntnis, wohl aber ein grundlegendes, alles bestimmendes Verhalten im Blick, das Verhalten der „Hirten“ des Volkes, über die es in V.10 ähnlich absolut heisst, dass sie „nicht wissen“ (לֹא יָדְעוּ).²⁵⁵ Genau dieses Verhalten der Volksführer wird in V.12 dann mit ihrem Wunsch nach einem grossen Trinkgelage beschrieben, auch dies als Ausdruck eines verfehlten Handelns, in dem der Blick vernebelt ist, die nötige Einsicht für das Wesentliche im Leben fehlt.

Angesichts des Vorhandenseins eines Propheten, dessen Aufgabe in der Verkündigung des Wortes JHWHs besteht,²⁵⁶ gewinnt die Absurdität des Verhaltens des Volkes noch an Schärfe. Dass das göttliche Wort trotz menschlicher Vermittlung keine Beachtung findet, die prophetische Verkündigung des göttlichen Willens ungehört verklingt, ist derart absurd, dass es nach Erklärung verlangt. Nicht nur *eine* solche Erklärung aber wird in Jes geboten, vielmehr stehen *verschiedene Erklärungen* nebeneinander und geben gerade durch dieses Nebeneinander zu erkennen, dass sie letztlich alle nur tastende Versuche sein können, das Unerklärliche wenigstens ein bisschen verständlicher zu machen.

Ein solcher Versuch einer Erklärung der fehlenden Gotteserkenntnis ist der Hinweis auf das Wirken von („falschen“) Propheten, sonstigen Prognostikern bzw. allgemein *Führungsgestalten* des Volkes, denen es selbst an

²⁵⁴ Nicht an allen Stellen erfüllen solche Beschreibungen von Betrunkenen bzw. Blinden und Tauben dieselbe Funktion; manchmal beziehen sie sich auf das ganze Volk, manchmal auf einzelne Personen und z.T. sogar auf fremde Völker, wobei auch der Vergleichspunkt nicht immer gleich ist. Auch sollen wohl nicht alle diese Beschreibungen (rein) metaphorisch verstanden werden, insbesondere bei der Trunkenheit dürften z.T. (wie etwa bei der oben beschriebenen Stelle 5,11–13) durchaus (auch) reale Gegebenheiten vor Augen gestanden haben.

²⁵⁵ In der LXX folgt auf das Verb noch ein Infinitiv („zu verstehen“) als Objekt.

²⁵⁶ Sowohl im Selbstverständnis eines Propheten als auch im Verständnis derer, die dessen Worte später weitertradiert und fortgeschrieben haben, spielt dieser Anspruch, Wort JHWHs zu verkünden, eine grundlegende Rolle, vgl. etwa Preuss, Theologie 2, 79–87; Wildberger, Jesaja, 1591–1595 (für Jes 1–39).

Erkenntnis fehlt und die damit auch das Volk von der wahren Einsicht und dem richtigen Verhalten abbringen.²⁵⁷

Explizit macht etwa 9,12–16 den „Propheten, der Lügen lehrt“ (נביא מורה שקר), und die „Leiter dieses Volkes“ (מאשרי העם הזה) dafür verantwortlich, dass das Volk des Nordreiches nicht nach Gott gefragt und sein Wirken nicht zur Kenntnis genommen hat, sondern gottlos geredet hat. Die Führer des Volkes werden so zu „Verführern“ (מתעים), die den Untergang des ihnen anvertrauten Volkes bewirken.²⁵⁸

Besonders drastisch wird dieses in die Irre führende Verhalten von Führungsgestalten des Volkes in 28,7–13 geschildert.²⁵⁹ Vom Priester und Prophet ist hier die Rede, die sich dem „Rauschtrank“ (שקר) ergeben und dadurch „verwirrt“ (בלע ni.) werden, „taumeln“ (תעה) und in der Ausübung ihres Auftrags stark beeinträchtigt sind (V.7). In ihrer völligen Verwirrung der Sinne ist für sie das prophetisch vermittelte Wort JHWHs „stammelnde Sprache“ (לעגי שפה) und „fremde Zunge“ (לשון אחרת; V.11). Die Mehrdeutigkeit der Wörter, die in der Schilderung des Verhaltens von Priester und Prophet gebraucht werden, zeigt, dass der Verweis auf die Trunkenheit auch hier nicht (nur) der Beschreibung realer Zustände dient, sondern (gleichzeitig) auf bildhafte Weise das Kernproblem veranschaulichen soll, das die Ursache für die in V.13 angedeutete Katastrophe ist: Priester und Prophet wollen das Wort JHWHs nicht hören (לא אכרא שמוע; V.12), sie schenken dem „Wissen“ (דעה) und der „Kunde“ (שמועה) des Propheten keine Beachtung (V.9).²⁶⁰

Während der Verweis auf die irregeleiteten und damit irreleitenden Führungsgestalten das Problem lediglich von der Gesamtheit des Volkes auf seine Exponenten verschiebt, versuchen es andere Erklärungen noch genauer zu fassen. Einige der entsprechenden Stellen verorten die Gründe für die Nichtbeachtung Gottes im *Menschen* selbst, wobei man in Jes sowohl den Gedanke formuliert findet, dass der Mensch nicht erkennen *will*, als auch denjenigen, dass er nicht erkennen *kann*, weil sein Erkenntnisorgan, das „Herz“ (לב), nicht funktionstüchtig ist.²⁶¹

²⁵⁷ Solche Hinweise auf „falsche“ Propheten und sonstige Führungsgestalten sind in Jes weniger häufig als etwa in Jer, begegnen aber auch hier, vgl. Jes 2,6; 3,12; 8,19f; 9,12–16; 19,3.12; 28,7–13; 44,24f; 47,12; 56,10–12. In einem weiteren Sinn ist in diesem Zusammenhang auch auf die Götzenpolemik von DtJes zu weisen, in deren Rahmen das Thema der richtigen (prophetischen) Vorhersage eine wichtige Rolle spielt, vgl. etwa Jes 41,21–24.25–29 und dazu Baltzer, Deutero-Jesaja, 159–169.

²⁵⁸ Vgl. Wildberger, Jesaja, 218.

²⁵⁹ Dieser Abschnitt birgt einige Verständnisschwierigkeiten, vgl. etwa Becker, Jesaja, 229–231; Kilian, Jesaja, 159–161; Wildberger, Jesaja, 1052–1062.

²⁶⁰ Vgl. Stolz, Streit, 19–22.

²⁶¹ Vgl. Jes 1,5; 5,24; 29,13; 30,9–11; 32,6; 44,18–20; 57,11.17; 59,13; 66,3f; zur Bosheit des Herzens vgl. auch Fabry, לב, 440–443. Auf einen willentlichen Entscheid gegen die (wahre) Erkenntnis weist in einem weiteren Sinn auch die mit dem Stichwort „Lüge“ gegebene Thematik, die ebenfalls in ganz Jes zu verfolgen ist.

Bereits in 1,5(f) ist ein erstes Mal vom „Herzen“ die Rede, von dem es hier heisst, dass es „siech“ (דָּרִי) ist. Bildhaft wird der Abfalls Israels von JHWH als Krankheit beschrieben, wobei sowohl Elemente des Ekels über diese Krankheit als auch solche des Mitleids über das geschlagene Israel eine Rolle spielen.²⁶² Dass im Rahmen dieser Krankheitsschilderung auch das Erkenntnisorgan Herz genannt wird, ist vom Bild selbst her auffällig, da dieses sonst nur die äussere Erscheinung, nicht aber das Innere des Patienten im Blick hat. Die Erwähnung des kranken Herzens ist damit wohl mehr als ein (austauschbares) Element im Bild, sondern ein erster Hinweis darauf, warum Israel so unverständlich handelt. Das Bild der Krankheit impliziert dabei, dass das Volk seinen Zustand nicht gewählt hat, seine fehlende Erkenntnis keine Frage des Wollens, sondern eine des Könnens ist.

Neben dieser und anderen Stellen, in denen das Nichterkennen Israels als Folge seiner Erkenntnisunfähigkeit gesehen wird, gibt es andere, in denen die fehlende Beachtung Gottes auf eine willentliche Entscheidung zurückgeführt wird. Am deutlichsten wird dieser Gedanke in 30,9–11 formuliert, wo es explizit heisst, dass die Israeliten „nicht hören wollen“ (לֹא־אָבוּ שְׁמוּעַ), und beschrieben wird, wie sie den Sehern und Weissagern zu sehen (לֹא תִרְאוּ) und zu weissagen (לֹא תִחְזוּ) verbieten und sogar befehlen, stattdessen „Täuschungen“ (מַדְחָלוֹת) vorherzusagen.²⁶³ Krasser könnte die Verkehrtheit des Verhaltens Israels nicht ausgedrückt werden, das der Weisung JHWHs nicht darum keine Beachtung schenkt, weil es nicht kann, sondern darum, weil es nicht will.²⁶⁴

Ein weiterer Versuch einer Erklärung des seltsamen Verhaltens des Volkes ist der Gedanke der *Verstockung durch JHWH*, der das Ausbleiben von (Gottes-)Erkenntnis auf Gott selbst zurückführt. Er berührt sich mit Aussagen, die das menschliche Nichterkennen nicht als Folge eines Nichtwollens, sondern als Folge eines Nichtkönnens verstehen, spitzt diesen Gedanken aber nochmals radikal zu, indem explizit Gott als Urheber dieses Nichtkönnens genannt wird: Die mangelnde Einsicht des Volkes ist Teil des göttlichen Plans, die fehlende Beachtung des göttlichen Wirkens etwas, das nicht gegen den Willen Gottes, sondern vielmehr gerade durch ihn passiert.²⁶⁵

²⁶² Vgl. Wildberger, Jesaja, 25–31.

²⁶³ Genau dieser Vorwurf des Nicht-Hören-Wollens wurde in Jes 28,12 bereits den Volksführern gemacht; hier wird er auf das gesamte Volk ausgeweitet, dessen Verhalten nun nicht mehr mit dem Verweis auf ein Fehlverhalten von Führungsgestalten zu erklären versucht wird, das vielmehr selbst für das Fehlverhalten dieser Führer verantwortlich gemacht wird.

²⁶⁴ Vgl. Barthel, Prophetenwort, 416–419; Kilian, Jesaja, 175; Wildberger, Jesaja, 1166–1173.

²⁶⁵ Zur Verstockung im AT vgl. Fabry, לב, 441f; Hesse, Verstockungsproblem. Einen guten Überblick über die kontrovers geführte Diskussion um das Verständnis des Verstockungsauftrags in Jes bietet etwa Barthel, Prophetenwort, 88–96.

Insgesamt dreimal ist in Jes explizit von der Verstockung durch JHWH die Rede, einige andere Stellen weisen in eine ähnliche Richtung.²⁶⁶ In 6,9f, der ersten dieser Stellen, wird von JHWHs Verstockungsauftrag an Jesaja berichtet:

„(9) Und er sprach: gehe und sprich zu diesem Volke: Höret immerfort (שמעו שמעו), doch verstehet nicht (אל-תבינו), und sehet immerfort (ראו ראו), doch erkennet nicht (אל-תרעו)! (10) Verstocke (השמן) das Herz dieses Volkes, mache taub (הכבד) seine Ohren und blind (השע) seine Augen, dass es mit seinen Augen nicht sehe (פן-יראה) und mit seinen Ohren nicht höre (ישמע), dass nicht sein Herz einsichtig werde (יבין) und man es wieder heile.“

Bei allen Fragen, die dieser Verstockungsauftrag auch aufwerfen mag²⁶⁷ – unbestreitbar ist auf jeden Fall, dass in ihm der Gedanke der göttlichen Verursachung der ausbleibenden Erkenntnis ausgesprochen wird, die Nichtbeachtung JHWHs durch das Volk als von jenem selbst gewollt und herbeigeführt verstanden wird. Auch hier dient das Bild der Blind- und Taubheit der Beschreibung des Verhaltens des Volkes, wobei durch die Differenzierung zweier verschiedener Formen von Wahrnehmung – vgl. den unterschiedlichen Gebrauch der Verben שמע und ראה in V.9 und in V.10 – an der Metaphorik der Beschreibung kein Zweifel gelassen wird.²⁶⁸

Der Gedanke der göttlichen Verursachung der ausbleibenden Erkenntnis wird auch in 29,9f formuliert, hier in einer Rede des Propheten an das Volk. Neben dem Bild der Blind- und Trunkenheit dient hier v.a. dasjenige des Schlafs der Beschreibung des Verhaltens des Volkes: Anschaulich wird geschildert, wie JHWH einen „Geist des Tiefschlafs“ (רוח תרדמה) auf das Volk gegossen und so die völlige Sinnenverwirrung verursacht hat. Die Folgen dieses göttlichen Tuns werden in V.11f als Unvermögen konkretisiert, die göttliche Weisung zu verstehen.

Ein drittes Mal ist von der Verstockung in 63,17 die Rede, diesmal in Form einer Klage des Volkes, das sich in direkter Rede an JHWH wendet und nach dem Grund seines Tuns fragt. Die Verstockung selbst wird dabei als Irreführung (הוע hi.) und als Verhärtung (קשד hi.) des Herzens beschrieben, ihre Folge als Abirrung vom Weg Gottes bzw. als Ausbleiben der Gottesfurcht.

Dreimal ist in Jes von der Verstockung durch JHWH die Rede, dreimal wird das Thema dabei auf unterschiedliche Weise angegangen, wie etwa bereits die jeweils verschiedene Sprechsituation zeigt. Unterschiedliche Möglichkeiten des Zustandekommens der Verstockung werden dabei nebeneinander genannt: Zweimal erhält das Volk den Auftrag, sich selbst zu verstocken (6,9; 29,9), einmal wird der Prophet beauftragt, sie durch seine Verkündigung herbeizuführen (6,10), und zweimal heisst es, dass JHWH sie durch sein Tun bewirkt habe (29,10; 63,17). Wie immer man dieses Nebeneinander unterschiedli-

²⁶⁶ Explizit ist in Jes 6,9f; 29,9f; 63,17 von der Verstockung durch JHWH die Rede. Neben 8,16f; 19,14 (für Ägypten) und 44,18f sind in einem weiteren Sinn auch 28,21; 29,14; 45,15 und 55,8 vergleichbar, wo die Verborgtheit bzw. Fremdheit Gottes thematisiert wird, vgl. dazu Perlitt, Verborgtheit, 18–22.24f.

²⁶⁷ S.o. Anm. 265. Grundlegend für ein adäquates Verständnis des Verstockungsauftrags ist m.E. die Unterscheidung zwischen ursprünglicher Verkündigungsabsicht des Propheten und Reflexion über die Wirkung dieser Verkündigung, vgl. eindringlich Hardmeier, Verkündigungsabsicht, 235–251; Barthel, Prophetenwort, 106–117.

²⁶⁸ Vgl. Hardmeier, Verkündigungsabsicht, 244f.

cher Möglichkeiten verstehen soll – ob als verschiedene Aspekte eines einzigen Vorgangs, als Folge der Schwierigkeit, den Gedanken der göttlichen Verstockung zu denken, oder als Folge des literarischen Wachstums des Buchs – die Grundaussage, dass die Verstockung letztlich von JHWH selbst her kommt, das Ausbleiben von Erkenntnis seinem Willen entspricht und durch ihn verursacht wird, bleibt bei all diesen Stellen dieselbe.

All diese Beschreibungen der fehlenden (Gottes-)Erkenntnis des Volkes und alle Versuche, die so irritierende Nichtbeachtung der prophetischen Verkündigung des göttlichen Willens zu erklären, können das Problem zwar allenfalls adäquater benennen, nicht aber überwinden. Bei dieser Benennung aber kann es im Rahmen eines Prophetenbuchs nicht bleiben, dessen Botschaft über alle Gerichtsverkündigung hinaus auf die Ansage einer heilvollen Zukunft hinausläuft, in der das Verhältnis Israels (und der Völker) zu JHWH geklärt sein wird. Dass im Rahmen dieser *Zukunftshoffnung* auch die Erkenntnisfrage eine wichtige Rolle spielt, erstaunt nach dem bisher Gesagten kaum, ist diese hier doch untrennbar mit der Frage der Gottesbeziehung verbunden. Neben all den Reflexionen über das Fehlen von Erkenntnis finden sich denn auch andere, in denen der Hoffnung auf eine eschatologische Überwindung dieses Zustandes Ausdruck verliehen wird. Diese auf die Zukunft gerichteten Aussagen korrespondieren in vielem mit denjenigen, welche die gegenwärtige Situation zu verstehen suchen. Auch in ihnen zeigt sich nochmals deutlich die *theologische Dimension* der Erkenntnisfrage: Die Hoffnung richtet sich auf eine zukünftige Erkenntnis (des wahren) Gottes und damit auf ein heiles Gottesverhältnis insgesamt.²⁶⁹

Wie eng Gotteserkenntnis und Heil zusammenhängen, zeigt etwa 60,15f, wo es im Rahmen einer breiten Schilderung des zukünftigen Heils heisst, dass Israel auf Grund des heilvollen Handelns Gottes „erkennen“ (יָדַעַ) wird, dass JHWH der „Heiland“ und „Erlöser“ ist. Gott erkennen bedeutet hier nichts weniger, als sein Rettungs- und Erlösungshandeln kennenzulernen bzw. davon ergriffen zu werden.²⁷⁰

In diese Hoffnung auf zukünftige Gotteserkenntnis sind an einigen Stellen auch die Völker eingeschlossen,²⁷¹ so heisst es etwa in 19,21, dass sich JHWH den Ägyptern „offenbaren“ (יָרָא ni.) wird und diese ihn „erkennen“ (יָדַעַ) werden. Auch hier geht die Bewegung wieder von Gott aus, er führt diese Erkenntnis herbei, Ägypten kann darauf nur (mit Opfern) antworten.²⁷²

²⁶⁹ Vgl. neben Jes 19,21 und 60,15f (s.o.) und den in den folgenden Anmerkungen genannten Stellen etwa auch 25,9; 26,13; 29,23f; 30,20f; 33,17f; 41,20; 49,23; 52,6; 60,4f.

²⁷⁰ Zu Jes 60,15f vgl. etwa Steck, Grundtext, 70f.

²⁷¹ Das Thema der Gotteserkenntnis der Völker spielt insbesondere in DtJes eine wichtige Rolle, vgl. etwa Jes 45,1–6.18–25; 49,1–6.7–13; 55,1–13.

²⁷² Vgl. Wildberger, Jesaja, 741f.

Wie für die Beschreibung der gegenwärtigen Erkenntnisunfähigkeit werden auch für diejenige der verheissenen zukünftigen Erkenntnisfähigkeit Bilder verwendet; insbesondere dasjenige der *Blind- und Taubheit* wird in diesem Zusammenhang wieder aufgenommen und spielt eine wichtige Rolle. Der Gedanke, dass dereinst selbst Blinde sehen und Taube hören werden, knüpft unüberhörbar an die entsprechende metaphorische Schilderung der gestörten Erkenntnisfähigkeit an, bringt dabei aber mehr zum Ausdruck, als dass diese Störung in Zukunft behoben sein wird: Die Heilung eines Blinden oder Tauben ist – anders etwa als der Übergang von der Trunken- zur Nüchternheit – alles andere als ein natürlicher Vorgang, ihr haftet der Charakter des Wunders an. Wenn es dieses Bild ist, das im Rahmen der Verheissungen einer heilvollen Zukunft wieder aufgenommen wird, und nicht dasjenige der Trunkenheit, dann zeigt sich daran, dass auch die für die Zukunft verheissene Wiederherstellung der Erkenntnisfähigkeit alles andere als ein normaler Vorgang ist, sondern ein Heilsgeschehen, das sich von aussen her am Menschen ereignet.²⁷³

Insgesamt viermal ist in Jes davon die Rede, dass eine Zeit kommen wird, in der Blinde sehen und Taube hören werden.²⁷⁴ Die Anklänge an die Verstockungsaussagen, bei denen dieselben Bilder verwendet werden (6,9f; 29,9f), sind so deutlich, dass sowohl an der Metaphorik (der meisten) dieser Aussagen kein Zweifel bestehen kann²⁷⁵ als auch nicht daran, dass es JHWH ist, der diese „Heilung“ herbeiführen wird. Explizit genannt wird Gott allerdings nur in 42,6f, im Zusammenhang mit der Beauftragung des – hier ev. auf Kyros gedeuteten²⁷⁶ – Gottesknechts zum „Licht der Völker“, der von JHWH dazu bestimmt ist, „blinde Augen aufzutun“ (לפקח עינים עורות) und Gefangene aus dem Gefängnis zu befreien.

An den anderen Stellen wird JHWH nicht namentlich erwähnt, der Kontext macht aber auch bei ihnen deutlich, dass er es ist, der das zukünftige Heil bewirken wird. Zum ersten Mal begegnet das Motiv der Blinden- und Taubenheilung in 29,18, wo es im Rahmen einer umfassenden Schilderung des zukünftigen Heils heisst, dass an „jenem Tage [...] die Tauben (חורשים) Schriftworte hören (שמעו) und die Augen der Blinden (עיני עורים) [...] sehen (תראינה)“ werden. In V.23f wird der Zusammenhang der zurückgegebenen Sehfähigkeit mit der neu ermöglichten Erkenntnisfähigkeit verdeutlicht und explizit ausgesprochen, dass es um die Erkenntnis Gottes geht.²⁷⁷

²⁷³ Zum Motiv der Blinden- und Taubenheilung vgl. McLaughlin, Hearts, 17–21; Clements, Patterns, 189–200.

²⁷⁴ Als fünfte Stelle ist allenfalls noch Jes 42,18–20 zu nennen, wo die Tauben zum Hören und die Blinden zum Sehen aufgefordert werden. Ein weiteres Mal ist in 42,16 von Blinden die Rede, denen die Finsternis zum Licht werden wird, allerdings wird hier nicht das Bild einer Blindenheilung, sondern dasjenige einer gelungenen Blindenführung gezeichnet.

²⁷⁵ Vgl. McLaughlin, Hearts, 20f; Clements, Patterns, 196.

²⁷⁶ So Kratz, Kyros, 128–147; anders Baltzer, Deutero-Jesaja, 183.

²⁷⁷ Vgl. ידע, בינה, למד und לקח in V.24 parallel zur Schilderung der Heiligung Gottes und seines Namens in V.23.

Wie eng die Hoffnung auf eine eschatologische Wiederherstellung der Erkenntnisfähigkeit mit dem Gedanken der Verstockung durch JHWH korrespondiert, kommt – durch starke terminologische Anklänge an 6,9f – am deutlichsten in 32,3f zum Ausdruck: Wie im Verstockungsauftrag wird auch hier das Verb „verblenden“ (שַׁעַע) für die Beschreibung der Blindheit verwendet, wodurch der Aspekt ihrer von aussen erfolgten Verursachung in Erinnerung gerufen ist. Durch die (ebenfalls aus 6,9f) bekannte Erwähnung des Herzens neben Augen und Ohren wird deutlich, dass es um mehr geht, als um eine physische Heilung der Sinnesorgane, dass vielmehr auch hier die grundlegende Fähigkeit zur (Gottes-)Erkenntnis im Blick ist.²⁷⁸

Solche Hinweise auf einen metaphorischen Gebrauch der Bilder fehlen in 35,5, wo die Verheissung der eschatologischen Blinden- und Taubenheilung neben derjenigen der Lahmen- und Stummenheilung steht. Diese Stelle zeigt, dass man die Frage metaphorisch oder wörtlich nicht zu einer falschen Alternative machen sollte, da sich die beiden Ebenen oft übereinander schieben.²⁷⁹ Theologisch drückt sich darin die Hoffnung aus, dass es im verheissenen Heilszustand weder für körperlich noch für geistig verursachte Verwirrungen der menschlichen Sinne Raum geben wird.²⁸⁰

Die Hoffnung auf eschatologische (Gottes)Erkenntnis des Volkes richtet sich eindeutig auf Gott selbst: Während die Frage, wer für das Fehlen dieser Erkenntnis verantwortlich ist, in Jes unterschiedliche Antworten findet, wird die zukünftige Ermöglichung von Erkenntnis ausschliesslich als Bewegung von Gott her verstanden. Dieser Gedanke korrespondiert mit demjenigen der Verstockung: Wenn Gott es ist, der das Erkennen verhindert, dann kann auch allein er es nur sein, der den gegenwärtigen Zustand überwinden und das Gottesverhältnis des Menschen „heil“ machen kann. Leicht modifiziert begegnet dieser Gedanke auch in den Textpassagen wieder, in denen es eine *messianische Figur* ist, durch die das Volk zur Erkenntnis kommen wird.²⁸¹

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die messianische Verheissung 11,1–10: Nach einer breiten Schilderung des zukünftigen Heils wird dieses in V.9 damit begründet (vgl. das einleitende כִּי), dass das Land voll von „Erkenntnis JHWHs“ (דַּעַת אֱת־יְהוָה) sein wird; explizit ist damit auch hier Gotteserkenntnis als Voraussetzung umfassenden Heils genannt. Der Anfang des Abschnitts deutet darauf hin, dass diese Erkenntnis als eschatologische Gabe JHWHs verstanden ist, die mit bzw. durch den Messias kommen wird: In V.2 nämlich ist vom „Geist JHWHs“ (רוּחַ יְהוָה) die Rede, der auf dem Messias ruhen wird. Dieser Geist wird durch drei Wortpaare näher präzisiert, wobei vier der dabei verwendeten Substantive Erkenntniswörter sind.²⁸² V.a. das letzte

²⁷⁸ Anders Wildberger, Jesaja, 1256–1258.

²⁷⁹ Vgl. Wächter, עור, 1192; Stoebe, Blind, 257f.

²⁸⁰ Vgl. Wildberger, Jesaja, 1362f.

²⁸¹ Vgl. Botterweck, Gott, 9–51, der in seinem Kapitel „Gotteserkenntnis als Eigenschaft des Messias“ insbesondere auf Jes 11,2 und 53,11 zu sprechen kommt und in einem nächsten Kapitel „Gotteserkenntnis als Geschenk der messianischen Zeit“ anspricht (ebd., 51–54).

²⁸² Weisheit (חִכְמָה), Einsicht (בִּינָה), Rat (עֲצָה) und Erkenntnis (דַּעַת).

Wortpaar „Erkenntnis“ und „Gottesfurcht“ zeigt, dass es die für das ganze Volk verheissene grundlegende Gotteserkenntnis ist, mit der der Messias ausgerüstet sein wird.²⁸³

Auch der Gottesknecht von DtJes wird mit dem göttlichen Geist ausgestattet (vgl. 42,1), auch mit ihm verbindet sich die Vorstellung, dass er dem Volk die fehlende (Gottes-)Erkenntnis bringen wird. Bereits bei seiner Einsetzung ist davon die Rede, wenn er von JHWH den Auftrag bekommt, „blinde Augen aufzutun“ (42,7).²⁸⁴

Am deutlichsten kommt der Zusammenhang von Gotteserkenntnis und Gottesknecht in 43,10 zur Sprache, wobei es nicht ganz eindeutig ist, wer hier als Knecht angesprochen ist.²⁸⁵

Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr, und mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr erkennt (למען תדעו) und an mich glaubt (ותאמינו לי) und versteht (ותבינו), dass ich es bin. Vor mir wurde kein Gott gebildet und nach mir wird keiner sein.²⁸⁶

Unbestreitbar wird hier die Gotteserkenntnis mit der Erwählung des Knechts in Verbindung gebracht bzw. als deren beabsichtigte Folge genannt. Gerade diese Verknüpfung ist m.E. ein deutliches Argument dafür, dass hier nicht Israel, sondern eine davon unterschiedene Gestalt als Knecht angesprochen ist,²⁸⁷ der das Volk zur Erkenntnis führen soll; dort nämlich, wo Israel selbst als Gottesknecht gesehen wird, heisst es sogar von diesem Knecht, dass er „blind“ (עור) ist (42,18–20)²⁸⁸ – selbst als Gottesknecht fehlt Israel die grundlegende Gotteserkenntnis, nur Gott bzw. eine von ihm gesandte prophetisch-messianische Gestalt kann dieses Fehlen überwinden.²⁸⁹

²⁸³ Vgl. Kilian, Jesaja, 88; anders Wildberger, Jesaja, 447–450, der selbst hier die Erkenntnis nicht als Gotteserkenntnis verstanden haben möchte.

²⁸⁴ S.o.

²⁸⁵ Die Syntax lässt zwei Verständnismöglichkeiten offen: Je nach dem, ob man „und mein Knecht“ parallel zu „meine Zeugen“ als Prädikatsnomen zum angesprochenen Israel oder als zweites Subjekt neben Israel versteht, ist der Knecht hier Israel oder eine davon zu unterscheidende Gestalt.

²⁸⁶ Die Übersetzung folgt ausnahmsweise nicht der Zürcher Bibel, da diese hier sehr frei übersetzt (Änderung der 2.Pl. in die 3.Pl.) und damit die Aussage des Textes verändert.

²⁸⁷ Vgl. Hermisson, Israel, 4–7; anders aber etwa Baltzer, Deutero-Jesaja, 220f; Stern, Blind Servant, 230f, die hier Israel als Knecht bezeichnet sehen, zurückhaltend auch Kratz, Kyros, 80 Anm. 286.

²⁸⁸ Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja, 200–203; Steck, Gottesknechts-Texte, 163; zum blinden Gottesknecht vgl. weiter auch Stern, Blind Servant, 224–232.

²⁸⁹ Vgl. weiter auch Jes 45,5f, wo JHWH zu seinem „Gesalbten“ Kyros sagt, dass er ihn gegürtet habe, „damit sie erkennen (למען ידעו) vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, dass keiner ist ausser mir.“ Auch im vierten Gottesknechtslied spielt die Erkenntnisfrage eine Rolle, vgl. שמע und ראה in 52,15 sowie שמועה und גלה in 53,1; vgl. weiter auch (40,14? und) 53,11 sowie dazu Baltzer, Deutero-Jesaja, 535–538.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass sich die durch 1,2–4 geweckten Erwartungen auf eine intensive Auseinandersetzung mit der Erkenntnisfrage als berechtigt erwiesen haben: Erkenntnisdiskutierende Reflexionen spielen durch den ganzen Grosskomplex Jes 1–66 hindurch eine zentrale Rolle und bilden ein wichtiges Verbindungselement zwischen den verschiedenen Buchteilen.²⁹⁰ Die Erkenntnisfrage wird dabei von Anfang an ausschliesslich als theologische Frage nach der *Gotteserkenntnis* und damit nach dem Gottesverhältnis gestellt.

Offenbar war es die Erfahrung fehlender Gotteserkenntnis, die in Jes zur Reflexion über das menschliche Erkennen führte; angesichts der prophetischen Verkündigung des göttlichen Wortes erschien dieses Fehlen derart absurd, dass es nach Erklärung verlangte, wobei die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens zum Nebeneinander unterschiedlicher Antworten führte. Sowohl als Folge eines willentlichen Entscheids als auch als Folge eines Unvermögens wird das Ausbleiben der Gotteserkenntnis in Jes zu verstehen versucht – Nichtwollen und Nichtkönnen liegen eng ineinander. Am radikalsten wird der Aspekt der Erkenntnisunfähigkeit im Gedanken der Verstockung durch JHWH zum Ausdruck gebracht, der das Ausbleiben einer Reaktion auf das durch die prophetische Vermittlung ergangene göttliche Wort als von Gott selbst verursacht versteht und dessen Wirkungslosigkeit damit als beabsichtigt erachtet. Diesem Gedanken korrespondieren die

²⁹⁰ Eine Untersuchung der erkenntnisdiskutierenden Reflexionen von Jes unter redaktionsgeschichtlichem Gesichtspunkt wäre damit lohnenswert, da diese wichtige Hinweise auf die Wachstumsgeschichte des Buchs geben könnten. Neben spezifischen Besonderheiten der einzelnen Buchteile – wie etwa dem Thema der Gotteserkenntnis der Völker in DtJes, dem Fehlen des Motivs der Blinden- und Taubenheilung in TtJes sowie generell einer vermindert intensiven Auseinandersetzung mit der Erkenntnisfrage in diesem Buchteil – sind es einige für Jes spezifische (d.h. in anderen Prophetenbücher nicht oder kaum belegte) Gedanken, die wichtige Verbindungen zwischen den drei grossen Buchteilen herstellen, insbesondere das Thema der Verstockung und das Bild der Blind- und Taubheit. Grundfragen, die es bei einer solchen redaktionsgeschichtlichen Untersuchung zu verfolgen gälte, sind (a) diejenige nach dem Alter des Verstockungsgedankens – geht dieser auf die Verkündigung Jesajas zurück und wird durch spätere Bearbeiter durch Hinweise auf den willentlichen Aspekt des Nichterkennen in seiner theologischen Härte gemildert oder ist er umgekehrt eine späte Zuspitzung früherer Reflexionen? – und (b) diejenige nach der literarhistorischen Herkunft der Hoffnung auf eine eschatologische Wiederherstellung der Erkenntnisfähigkeit durch Gott – entsteht diese (korrespondierend zur Verstockungsaussage) bereits bei Jesaja bzw. im Rahmen des Wachstums von PtJes oder erst im Zusammenhang mit der (Freuden-)Botschaft Deuteriojesajas? Grundsätzlich gälte es hier (wie bei jeder redaktionsgeschichtlichen Untersuchung) zu fragen, ob gleiche Motive auf ein und dieselbe Hand zurückgehen oder aber in ältere Formulierungen und jüngere redaktionelle Aufnahmen derselben zu unterscheiden sind.

Reflexionen über eine eschatologische Wiederherstellung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, die ausschliesslich von Gott her erwartet wird.

3.5.2 Die Erkenntnisfrage im prophetischen Bereich – ein knapper Ausblick

Das Nachdenken über das Erkennen ist keine Besonderheit von Jes, ähnliche Reflexionen finden sich auch in anderen atl. Prophetenbüchern; namentlich in Hos, Jer und Ez sowie in den Elija- und Elisaerzählungen spielt das Erkenntnisthema eine wichtige Rolle, wobei die Akzente jeweils verschieden gesetzt werden, sodass die entsprechenden Reflexionen neben manchen Gemeinsamkeiten auch markante Unterschiede aufweisen.

Breiten Raum nimmt die Erkenntnisfrage im *Hoseabuch* ein: Die Anklage des Propheten, dass „keine Treue, keine Liebe und keine Gotteserkenntnis (דעת אלהים) im Land“ sei (Hos 4,1), kann als eine Art Zusammenfassung seiner gesamten Botschaft verstanden werden, wobei insbesondere dem Thema der fehlenden Gotteserkenntnis zentrale Bedeutung zukommt.²⁹¹ Im Verlauf des Buchs werden unterschiedliche Bereiche benannt, in denen dieses Fehlen der Erkenntnis Gottes zutage tritt und sich verheerend auswirkt: die Aussenpolitik (vgl. z.B. 7,8–12), der Kult (vgl. z.B. 6,1–6) und das Geschichtsbewusstsein Israels (vgl. z.B. 11,1–7).²⁹² Ähnlich wie in Jes werden auch hier unterschiedliche Versuche gemacht, dieses Fehlen der Gotteserkenntnis zu erklären,²⁹³ wobei die Frage nach der Verantwortlichkeit

²⁹¹ Während die zentrale Bedeutung des Begriffs Gotteserkenntnis in Hos stets gesehen wurde, ist die Deutung dieses Begriffs strittig (einen Überblick über die Diskussion gibt Botterweck, דרע, 508–510), wobei sich insbesondere Wolff und Baumann eine erbitterte Kontroverse geliefert haben (vgl. Wolff, Erkenntnis, 426–431; Baumann, Wissen, 416–425; Wolff, Wissen, 182–205; Baumann, ידע, 111–125; s.o., 1.1.2.b), in der Baumann betont, dass דעת אלהים in Hos „nicht die Gotteserkenntnis, sondern die Gottesbezogenheit, den Gottesverkehr“ bezeichnet (Baumann, ידע, 124), während Wolff – m.E. überzeugend – darlegt, dass der Begriff „echt kognitiv als Erkenntnis zu verstehen“ ist (Wolff, Erkenntnis, 430).

²⁹² Auf diese unterschiedlichen Bereiche, in denen die Gotteserkenntnis in Hos eine Rolle spielt, macht Kratz, Erkenntnis, 1–24, aufmerksam (dort auch eine Diskussion aller entsprechenden Stellen; als vierten Bereich nennt Kratz mit Blick auf Hos 14,10 die „Erkenntnis Gottes im fertigen Buch“). Ob man allerdings (allein) aus dem Nebeneinander unterschiedlicher Aspekte der Diskussion um die Gotteserkenntnis, die „nicht völlig unverbunden nebeneinander“ stehen, sondern sich „eins aus dem anderen ergeben“ (ebd., 18), auf eine literarische Schichtung von Hos schliessen kann, scheint mir methodisch fraglich.

²⁹³ An solchen Erklärungsversuchen werden in Hos das Fehlverhalten der Priesterschaft (vgl. z.B. Hos 4,6), die Falschheit des menschlichen Herzens (vgl. z.B. 13,6), die „Trunkenheit“ (vgl. z.B. 4,11), das Nichtwollen (vgl. z.B. 4,6) und das Nichtkönnen (vgl. z.B. 5,6) genannt.

des Menschen ebenfalls nicht eindeutig beantwortet wird.²⁹⁴ Wohl erst durch eine spätere Fortschreibung des Buchs²⁹⁵ wird schliesslich auch hier leise die Hoffnung auf eine durch JHWH gewirkte eschatologische Gotteserkenntnis hörbar (2,20).²⁹⁶

Auch im *Jeremiabuch* ist die Gotteserkenntnis Israels ein wichtiges Thema,²⁹⁷ wird ihr Fehlen immer wieder beklagt bzw. zu erklären versucht.²⁹⁸ In der Terminologie erinnert Jer dabei stark an Hos,²⁹⁹ Berührungen sind aber durchaus auch zu Jes³⁰⁰ zu vermerken. Obwohl an manchen Orten auch in Jer der Gedanke angedeutet ist, dass das Volk gar nicht erkennen kann, wenn es denn auch wollte,³⁰¹ wird hier v.a. der Aspekt des Nichtwollens und damit die menschliche Verantwortlichkeit an dieser fehlenden Erkenntnis betont.³⁰² Insbesondere zwei grosse Themenkreise sind es, die in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielen: die „falschen“ Propheten, die dem Volk Lügen weissagen und so von der richtigen Gotteserkenntnis

²⁹⁴ Am häufigsten wird das Nichterkennen in Hos mit dem Verb „vergessen“ (שכח) beschrieben, bei dem die Frage, wie stark der willentliche Aspekt mitschwingt, schwer zu entscheiden ist. In Hos 4,6 erscheint das Verb allerdings parallel zu „verwerfen“ (מאס) – das Moment des Nichtwollens und damit der Schuld des Volkes steht offenbar im Vordergrund.

²⁹⁵ Einen Überblick über die redaktionsgeschichtliche Diskussion zu Hos 1–3 gibt Ruppert, *Literar- und Kompositionskritik*, 160–180 (bes. 171).

²⁹⁶ Mit den erkenntnisdiskutierenden Reflexionen von Hos trifft man – sofern diese nicht späteren Redaktionen zuzuschreiben sind, vgl. dazu den Vorschlag von Kratz, *Erkenntnis*, 1–24 – auf die wohl ältesten atl. Spuren einer Auseinandersetzung mit der Erkenntnisthematik.

²⁹⁷ Was in Jer unter Gotteserkenntnis zu verstehen ist bzw. wie sich diese im konkreten Leben auswirkt, wird in Jer 22,15f (und ähnlich auch in 9,24) ausgeführt.

²⁹⁸ Die erkenntnisdiskutierenden Reflexionen Jeremias fanden – mit Ausnahme seiner Vorstellung vom neuen Herzen, s.u. – in der Forschung bis anhin wenig Beachtung. Vgl. neben den in den folgenden Anmerkungen genannten Vergleichen von Jer mit Hos bzw. Jes noch Baumann, ידע, 131–138.

²⁹⁹ Dass sich Jer mit Hos gerade auch in der Erkenntnisthematik berührt, wurde zwar oft gesehen, trotzdem aber nur selten untersucht; vgl. relativ ausführlich Schulz-Rauch, *Hosea*, 227–237; weiter auch Deissler, *Echo*, 72f.

³⁰⁰ Vgl. Wendel, *Jesaja*, 42–88, die in ihrer Untersuchung allerdings nicht explizit auf die Gemeinsamkeiten in der Erkenntnisthematik zu sprechen kommt, sondern lediglich Jes 1,2f mit Jer 2,12f und Jer 8,7 sowie Jes 6,9f mit Jer 5,21.28 vergleicht.

³⁰¹ Explizit von „nicht können“ (לא יוכלו) ist in Jer 6,10 die Rede; vgl. auch 5,20, wo eine Anspielung auf Jes 6,9f vorzuliegen scheint, mit dem markanten Unterschied allerdings, dass hier nicht JHWH als Urheber der Verstockung genannt wird; vgl. weiter etwa auch Jer 7,27.

³⁰² Anders Wendel, *Jesaja*, 82f. Dass der Aspekt des Nichtwollens in Jer eine besonders wichtige Rolle spielt, zeigt nur schon die überdurchschnittlich häufige Verwendung des Verbs „verweigern“ (מאן), mit dem das störrische Verhalten Israels beschrieben wird (vgl. Ringgren, מאן, 617f); explizit ist von der Verweigerung der Gotteserkenntnis (מאנו דעת-איתי) in Jer 9,5 die Rede.

fernhalten (vgl. z.B. Jer 23,9–40),³⁰³ sowie die Verstocktheit (שררות) des Herzens.³⁰⁴ Die damit bezeichnete Störung des menschlichen Erkenntnisorgans wird als derart schwerwiegend erachtet, dass genau hier denn auch die Hoffnung auf eine eschatologische Überwindung der Erkenntnislosigkeit des Volkes einsetzt, die – ähnlich wie in Ez – als Verheissung eines durch JHWH erkenntnisfähig gemachten Herzens konkretisiert wird (Jer 24,7; 31,33f; 32,39f).³⁰⁵

Von Erkenntnis ist auch im *Ezechielbuch* sehr oft die Rede, allerdings auf andere Weise als in Hos, Jes und Jer.³⁰⁶ Die Klage über das Fehlen der Gotteserkenntnis tritt hier deutlich in den Hintergrund, nur selten wird thematisiert, dass das Volk nicht auf den Propheten bzw. JHWH hören will (vgl. etwa 3,7).³⁰⁷ Dreimal heisst es sogar explizit, das gegenwärtige Verhalten der Israeliten sei nicht von Belang, der Prophet solle zu ihnen sprechen, „mögen sie nun hören, oder mögen sie es lassen“ (2,5.7; 3,11). Umso häufiger begegnet das Erkenntnisthema im Blick auf die Zukunft,³⁰⁸ wobei eine äusserst formelhafte Redeweise zu beobachten ist: Gut 70-mal stösst man auf die sog. Erkenntnisformel, in deren (erweiterungsfähigen) Kurzform Gott den Israeliten bzw. fremden Völkern verheisst, dass sie erkennen (יֵדע) werden, dass er JHWH ist (כִּי אֲנִי יְהוָה).³⁰⁹ Das Gewicht der Aussage liegt

³⁰³ Zum Thema der falschen Propheten in Jer vgl. etwa Preuss, *Theologie* 2, 88–93; Herrmann, *Jeremia*, 140–145.198f.

³⁰⁴ Von der „Verstocktheit des Herzens“ ist in Jer 3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17 die Rede; vgl. weiter auch 5,23; 9,25; 17,9, wo das menschliche Herz auf andere Weise negativ qualifiziert wird.

³⁰⁵ In Jer 24,7 und 31,33f ist dabei explizit die Gotteserkenntnis des Volkes als Ziel der ganzen Aktion genannt. Im Einzelnen unterscheiden sich die drei Stellen in ihren Formulierungen: Nach 31,33f und 32,39f soll die zukünftige Gotteserkenntnis des Volkes durch die Einschreibung der Thora bzw. die Einbettung der JHWH-Furcht ins Herz ermöglicht werden, in 24,7 heisst es ohne weitere Konkretisierungen, dass JHWH dem Volk ein erkenntnisfähiges Herz geben wird. Zu den Berührungen mit ähnlichen Erwartungen in Ez und der Diskussion um die Erwartung eines neuen bzw. erneuerten Herzens s.u. (Anm. 310).

³⁰⁶ Vgl. neben der in den folgenden Anmerkungen genannten Literatur zur Erkenntnisformel bzw. Verheissung eines neuen Herzens auch Baumann, יֵדע, 139.

³⁰⁷ Eine dieser wenigen Stellen ist Ez 12,2, wo es vom Volk heisst, dass es „Augen hat zu sehen und doch nicht sieht und Ohren zu hören und doch nicht hört“; diese an Jer 5,20 und v.a. Jes (bes. 6,9f) erinnernde Formulierung ist für Ez einmalig.

³⁰⁸ Nur durch die damit angedeutete Differenz der Gegenwart zur Zukunft erscheint indirekt auch hier das Erkennen als Problem; da dieses an keiner Stelle selbst zum Gegenstand der Reflexion wird, kann man die entsprechenden Aussagen in Ez im strengen Sinn allerdings kaum als erkenntnisdiskutierend bezeichnen (s.o., 1.3.2.a)

³⁰⁹ Zur Erkenntnisformel in Ez vgl. grundlegend Zimmerli, *Erkenntnis*; eine sorgfältige syntaktische Untersuchung der unterschiedlichen Fassungen der Erkenntnisformel unternimmt Vervenne, *Phraseology*, 467–492 (hier auch eine Auflistung aller atl. Belege); ihre Funktion in den Fremdvölkerorakeln untersucht Strong, *Use*, 115–133.

dabei – wie ähnlich auch in der an Jer erinnernden Verheissung eines neuen Herzens (vgl. Ez 11,19f; 36,26f)³¹⁰ – weniger auf der Wiederherstellung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, als vielmehr auf der Heiligkeit des sich selbst zu erkennen gebenden Gottes.³¹¹

Auch in den *Elija- und Elisaerzählungen* ist häufig von „erkennen“ (יָדַע) die Rede, v.a. finden sich hier drei weitere Belege der aus Ez bekannten Erkenntnisformel (vgl. 1 Kön 18,37; 20,13.28).³¹² Trotzdem lassen sich die entsprechenden Texte kaum als Reflexionen über das Erkennen verstehen, geht es in ihnen doch – wie ähnlich auch in Ez – weniger um das Erkennen selbst, als vielmehr um den jeweiligen Erkenntnisinhalt.

In den anderen atl. Prophetenbüchern wie auch in prophetischen Texten aus der Umwelt des AT spielt das Erkenntnisthema keine bzw. höchstens eine marginale Rolle. Wohl finden sich vereinzelt auch in ihnen Aussagen, in denen auf die eine oder andere Weise von „erkennen“ die Rede ist,³¹³ so v.a. im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit falschen Propheten,³¹⁴ eine intensive Reflexion über das menschliche Erkennen findet in ihnen aber nicht statt. Anders als in Hos, Jes und Jer scheint die prophetische Verkün-

³¹⁰ Anders als in Jer geht es in Ez nicht um eine Veränderung, sondern um einen Austausch des Herzens; die Berührungen aber auch Unterschiede zwischen den entsprechenden Verheissungen in Ez und Jer sind offenkundig, die Frage der Abhängigkeit ist dennoch nicht ganz einfach zu beantworten, vgl. Krüger, Herz, 81–85; Schmid, Buchgestalten, 81–84.260f. Während in Jer die Erneuerung des Herzens der Überwindung der vielbeklagten Verstockung des Herzens und (mit Ausnahme von Jer 32,39f) explizit der Wiederherstellung der Erkenntnisfähigkeit des Volkes dient, wird dieser Bezug zur Erkenntnisthematik in Ez nicht hergestellt, vielmehr steht – wie ähnlich auch in Dtn 30,6, wo ebenfalls eine Erneuerung des Herzens verheissen wird – die Befolgung der göttlichen Gebote im Zentrum des Interesses.

³¹¹ Deutlich wird dies v.a. auch an der Funktion der Erkenntnisformel im Bereich der Fremdvölkerorakel, vgl. Strong, Use, 115–133; allgemein Zimmerli, Erkenntnis, 48–75; vgl. auch Ez 36,22, wo JHWH kurz vor (und dann in 36,32 nochmals kurz nach) seiner Verheissung eines neuen Herzens explizit sagt: „[...] Nicht um euretwillen schreite ich ein, Haus Israel, sondern für meinen heiligen Namen [...]“.

³¹² Vgl. Thiel, Erkenntnisaussage, 255–269 (hier eine ausführliche Diskussion aller Erkenntnisaussagen); Levin, Erkenntnis, 329–342; Zimmerli, Erkenntnis, 17–19.

³¹³ Neben vereinzelt Klagen über die fehlende Gotteserkenntnis des Volks (vgl. z.B. Mi 4,12; Sach 7,11f) stösst man manchmal auch auf die Verheissung zukünftiger Gotteserkenntnis (vgl. z.B. Joel 2,27; 4,17; Hab 2,14; Sach 2,15; 4,9; 6,15). Stets bleiben solche Aussagen aber Ausnahmen, in keinem der entsprechenden Bücher wird das Erkenntnisproblem zum eigenen Thema.

³¹⁴ Zu dieser Auseinandersetzung vgl. den Überblick bei Preuss, Theologie 2, 88–93 (mit Lit.). In diesem Zusammenhang der Diskussion um wahre/falsche Prophetie und der Frage nach Kriterien ihrer Unterscheidung ist wohl auch die Verheissung einer Geistausgiessung auf alle (vgl. Joel 3,1–5) zu sehen, in der die prophetische Begabung aller verheissen wird, wodurch das Problem falscher Prophetie überwunden sein wird.

digung hier nicht mit dem Problem ausbleibender Rezeption konfrontiert gewesen zu sein, entsprechende Reflexionen über das Erkennen wurden auf jeden Fall nicht ausgelöst.³¹⁵

3.5.3 Zusammenfassender Vergleich

Gegenüber anderen Beiträgen bringt der prophetische Beitrag in der atl. Erkenntnisdiskussion nochmals neue Gesichtspunkte zur Geltung, weil in ihm die Erkenntnisfrage auf das Problem fehlender Gotteserkenntnis fokussiert ist. Längst nicht in allen prophetischen Schriften spielt diese Frage eine Rolle, dort aber, wo die prophetische Verkündigung mit dem Problem fehlender Beachtung konfrontiert ist, wird sie zum Auslöser einer intensiven Reflexion. Durch diese Zuspitzung des Erkenntnisproblems auf die theologische Frage der Gotteserkenntnis erweist sich der prophetische Beitrag insgesamt – nebst manchen Berührungen – als sehr eigenständig:

(1) Nicht das Erkennen als solches wird in den prophetischen Schriften als Problem wahrgenommen, sondern das Fehlen der Gotteserkenntnis, das angesichts der prophetischen Verkündigung des göttlichen Wortes absurd erscheint und nach Erklärung verlangt. Anders als in den bisher besprochenen Beiträgen drehen sich die Reflexionen damit nicht um die menschliche Erkenntnisfähigkeit als anthropologische Grundgegebenheit, sondern um eine *Störung der Erkenntnisfähigkeit Israels*, die als alles andere als normal betrachtet wird und deren Überwindung Teil der eschatologischen Hoffnung ist.

Ähnlich wie in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit³¹⁶ erscheint Erkenntnis damit auch in den prophetischen Schriften als religiöse Kategorie, die eng mit der Frage des Gottesverhältnisses verbunden und für das gesamte Leben bestimmend ist. Während die Erkenntnisfrage dort aber als Frage nach der menschlichen Erkenntnisfähigkeit als solcher gestellt und – bei einer Einteilung der Menschheit in Fromme und Gottlose – auf einer grundsätzlichen Ebene beantwortet wurde, wird sie hier auf einer anderen Ebene diskutiert, geht es im prophetischen Beitrag darum, die Störung des eigentlich selbstverständlich vorausgesetzten und damit nicht weiter reflektierten Normalzustandes, das Fehlen der Gotteserkenntnis Israels, zu erklären und dadurch verständlicher zu machen.

(2) Dementsprechend drehen sich die erkenntnisdiskutierenden Reflexionen der prophetischen Schriften auch nicht um die Frage, *wie* Erkenntnis im

³¹⁵ Denkbar wäre auch, dass die Propheten und ihre Tradenten angesichts der ausbleibenden Rezeption ihrer Botschaft im Volk „kapituliert“ haben, oder auch, dass die „Rezeptions-Verweigerung“ des Volkes durch die Bestätigung prophetischer Gerichtsbotschaft durch die Katastrophen von 722 v.Chr. bzw. 587 v.Chr. an Relevanz verloren hatte, weil damit alle falschen (Heils-)Propheten widerlegt waren.

³¹⁶ S.o. (3.3).

Generellen gelingen kann, vielmehr wird die Frage diskutiert, *ob* es im konkreten Fall Israel überhaupt bzw. warum es zeitweise nicht zur (Gottes-)Erkenntnis kommt. Der Frage der Erkenntnisquellen wird – abgesehen von der Diskussion um die Legitimation eines wahren Propheten³¹⁷ – demzufolge keine grosse Beachtung geschenkt, eher beiläufig lassen die Reflexionen verlauten, dass gelingendes Erkennen über das Hören auf das durch die prophetischen Verkündigung vermittelte göttliche Wort erwartet wird.³¹⁸

Obwohl diese Erwartung durch das offenkundige Fehlen von Gotteserkenntnis enttäuscht wird, der ausbleibende Erfolg des skizzierten Erkenntniswegs diesen indirekt in Frage stellt, kommt es im prophetischen Schrifttum des AT an keiner Stelle zur Reflexion über die Verlässlichkeit der favorisierten Erkenntnisquellen, vielmehr werden andere Gründe gesucht, die das Scheitern des Zustandekommens von Gotteserkenntnis erklären können. Grundsätzliche Kritik an der prophetischen Vorstellung über das Erkennen übt dann v.a. Qoh,³¹⁹ auffälligerweise aber ohne Rückgriff auf das in den prophetischen Schriften selbst genannte Argument fehlender Gotteserkenntnis.³²⁰

(3) Für das Scheitern des Erkennens werden in den Erklärungsversuchen der prophetischen Schriften *unterschiedlichste Gründe* genannt, in denen insbesondere auch die Frage der Verantwortlichkeit verschieden beantwortet wird: Teils erscheint das Ausbleiben von Gotteserkenntnis als Folge einer menschlichen Verweigerung, teils als Folge eines Unvermögens – Nichtwollen und Nichtkönnen rücken eng zusammen. Manche der Erklärungsversuche erinnern an andere atl. Beiträge, so der Gedanke der Verstocktheit des menschlichen Herzens an die Diskussion in der Urgeschichte,³²¹ derjenige der göttlichen Verstockung an Qoh, wo die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit ebenfalls auf Gott selbst zurückgeführt wird.³²²

³¹⁷ In der Diskussion um wahre und falsche Prophetie spielt die Frage, auf welche Weise ein Prophet zu seinem Wissen um JHWHs Willen kommt, eine wichtige Rolle, vgl. Num 12,6–8; Jes 8,19f; Jer 23,16ff, wobei v.a. der unmittelbaren Offenbarung hohe Bedeutung beigemessen wird.

³¹⁸ Damit erinnert der prophetische Beitrag in der Frage der Erkenntnisquellen an diejenigen der „theologisierten“ Weisheit, in dem ein ähnliches Nebeneinander von Offenbarung und hörendem Gehorsam als Grundlage gelingenden Erkennens propagiert wird, s.o. (3.3).

³¹⁹ S.o. (2.1.1; 2.2.2.h; 2.3.5.b; 2.4).

³²⁰ Dass dieser Rückgriff fehlt, könnte entweder damit erklärt werden, dass Qoh das Argument der fehlenden Gotteserkenntnis gar nicht kennt, weil er sich nicht direkt mit einzelnen prophetischen Schriften, sondern grundsätzlich mit den prophetischen Vorstellungen über das Erkennen auseinander setzt, oder auch damit, dass ihm sogar dieses Argument – wie das prophetische Modell insgesamt – zu fremd ist, als dass er es in seine eigene Argumentation einbauen wollte.

³²¹ S.o. (3.4.1). Zu den Berührungen und Unterschieden vgl. insbesondere auch Anm. 207).

³²² S.o. (2.2.3 und 2.4).

Dieser Qoh und manchen prophetischen Schriften gemeinsame Gedanke, dass die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit auf Gott selbst zurückzuführen ist, zeigt neben der Gemeinsamkeit v.a. nochmals den fundamentalen Unterschied zwischen dem prophetischen Beitrag und den bisher besprochenen: Während Qoh über die menschliche Erkenntnisfähigkeit als solche spricht und die von ihm genannten Erkenntnisgrenzen als bleibend erachtet, ist in den prophetischen Schriften von einem – Qoh an Radikalität weit übertreffenden – Ausnahmezustand die Rede, der dereinst überwunden werden soll.

(4) Da die begrenzte Erkenntnisfähigkeit (Israels) im prophetischen Beitrag nicht als anthropologische Grundgegebenheit, sondern vielmehr als – wenngleich nach einigen Texten radikale – Störung betrachtet wird, bleibt es hier, anders als in anderen Beiträgen, nicht bei einer Reflexion über diesen gegenwärtigen Zustand, darüber hinaus wird auch die *Hoffnung* auf dessen Überwindung laut. Als eschatologische Heilstat wird die Wiederherstellung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit dabei ausschliesslich von Gott her erwartet.

3.6 Enthüllung des Verborgenen – der apokalyptische Beitrag

Bereits der Name „Apokalypse/Apokalyptik“ (ἀποκάλυψις = Enthüllung) deutet auf die Relevanz, welche die Erkenntnisthematik auch im Bereich des apokalyptischen Schrifttums besitzt.³²³ Um „Enthüllung“ geht es hier, um Enthüllung des Verborgenen bzw. Offenbarung des Eigentlichen – Erkenntnisvorgänge spielen in diesem Bereich atl. Literatur offenbar eine zentrale Rolle.³²⁴

Für die Schriften bzw. ihre Verfasser steht dabei allerdings weniger die Enthüllung als vielmehr das Enthüllte, weniger der Erkenntnisvorgang als solcher als das in ihm Erkannte im Vordergrund. Die dem Apokalyptiker ermöglichte Sicht auf Gott und Welt bietet eine Antwort auf die durch die Gegenwart aufgeworfenen Fragen. Trotz dieser Konzentration auf die Erkenntnis*inhalte* wird in manchen dieser Schriften auch das *Erkennen selbst* zum Thema, finden sich Reflexionen über die Wege, die dem Apokalyptiker

³²³ Der Begriff „Apokalypse/Apokalyptik“ stammt aus Apk 1,1 („Offenbarung Jesu Christi“) und wird seit Karl Immanuel Nitzsch (1787–1868) als Sammelbezeichnung für das apokalyptische Schrifttum insgesamt verwendet. Charakteristik, Herkunft und Umfang der damit bezeichneten Grösse werden in der Forschung allerdings kontrovers diskutiert; einen ersten Überblick über forschungsgeschichtliche Positionen gibt Hahn, Apokalyptik, 8–12; vgl. weiter auch Collins, Imagination, 1–42; Lebram, Apokalyptik, 192–202 (zur atl. Apokalyptik, mit Lit.); Steck, Überlegungen, 301–315 (zur spätsraelitischen Apokalyptik); Müller, Apokalyptik, 202–251 (zur jüdischen Apokalyptik, mit Lit.).

³²⁴ Vgl. allgemein Hengel, Judentum, 369–381.

diese besondere Sicht der Dinge überhaupt erst ermöglichen. Insbesondere auch der Gegensatz zwischen dem (weitreichenden) Erkennen des Apokalyptikers und dem (beschränkten) Erkennen anderer spielt dabei eine Rolle, weil erst durch ihn verständlich wird, wie die Gegenwart zum Problem werden konnte, eigentlich aber gar keines ist.

Im Folgenden sollen solche erkenntnisdiskutierenden Reflexionen im Rahmen apokalyptischen Denkens anhand von Dan etwas genauer untersucht (3.6.1) und weitere apokalyptische Schriften im Umkreis des AT in einem kurzen Ausblick gestreift werden (3.6.2). Ein letztes Mal können sodann auch hier die charakteristischen Besonderheiten des Beitrags in einem zusammenfassenden Vergleich mit anderen Beiträgen festgehalten werden (3.6.3).

3.6.1 Daniel

Erste Hinweise auf einen problembewussten Umgang mit der Erkenntnisfrage in Dan geben die zahlreichen Aussagen, die in diesem Buch über das *Nichtwissen* bzw. Nichtverstehen gemacht werden: Angefangen beim Unverständnis verschiedener Könige über das Versagen der babylonischen Weisen bis hin zum Nichtverstehen Daniels – durchgängig wird hier das an Grenzen stossende Erkenntnisvermögen einzelner Personen oder Personengruppen thematisiert, menschliches Erkennen dadurch als etwas dargestellt, das durchaus auch misslingen kann.

In *Dan 2, 4 und 5* sind es die babylonischen Könige (Nebukadnezar in Dan 2 und 4, Belsazzar in Dan 5), die angesichts von Träumen (Dan 2 und 4) bzw. einer geheimnisvollen Schrift an der Wand (Dan 5) an die Grenzen ihres Erkenntnisvermögens stossen, weil sie deren Bedeutung nicht verstehen und damit auf die Deutung durch andere angewiesen sind (vgl. 2,3; 4,2f; 5,7). Alle diese Erzählungen im ersten Buchteil laufen auf Daniel hinaus, der als Einziger in der Lage ist, die Geschehnisse zu verstehen. Die Grösse seiner Weisheit wird noch dadurch unterstrichen, dass mit den Königen auch deren chaldäischen Weisen versagen, die ebenfalls nicht in der Lage sind, die Träume bzw. Zeichen zu deuten, geschweige denn, diese dem König kundzutun (Dan 2).

Ab Kap. 7 ändert sich die Situation: Hier ist es Daniel selbst, der an die Grenzen seines Erkenntnisvermögens stösst und auf die Hilfe bzw. Deutung anderer angewiesen ist. Der Wandel in der Rollenverteilung zeigt sich besonders deutlich an *Dan 7*, wo Daniel ein nächtliches Gesicht zuteil wird, das stark an den Traum Nebukadnezars von Dan 2 erinnert. Während er dort aber den fremden Traum des Königs sogar deuten konnte, ohne dass ihm jemand dessen Verlauf erzählt hätte, rückt Daniel in Kap. 7 selbst in die Rolle desjenigen, der seinen eigenen Traum nicht versteht und auf die Deutung eines anderen angewiesen ist.³²⁵ Dieselbe Konstellation begegnet auch in *Dan 8*, wobei hier namentlich gesagt wird, wer dieser Deuter ist, nämlich der (Erz-)Engel Gabriel. Dieser ist es auch, der in *Dan 9–12* auf Daniels Fragen zur jeremianischen Weissagung der 70

³²⁵ Vgl. Kratz, Visionen, 221–226; Collins, Daniel, 311; Kratz, Translatio, 43–48.

Jahre sowie zur Bedrängnis der Gegenwart antwortet, diese in Worten und Gesichtern zu erklären sucht.³²⁶ So aufschlussreich diese Belehrungen auch sind – sie führen zu den Ereignissen der Endzeit und sogar über den Tod hinaus –, ganz scheinen sie die Grenzen, an die Daniel in seinem Erkenntnisstreben stösst, nicht überwinden zu können, endet doch zweimal eine Erzähleinheit mit der Feststellung, dass Daniel die ihm gezeigten Zusammenhänge nicht verstanden habe (8,27; 12,8).

Der Gegensatz von Wissen und Nichtwissen, Verständnis und Unverständnis durchzieht das ganze Buch und lässt auf eine intensive Auseinandersetzung mit der Erkenntnisfrage schliessen. Der Wechsel, der dabei in der Rolle des Daniel zu beobachten ist, sein Wandel von einem der Traumdeutung mächtigen Weisen zu einem, der durch nächtliche Gesichte erschreckt wird und sich diese von einem anderen erklären lassen muss, deutet – im Verbund mit anderen Indizien – auf eine längere Entstehungsgeschichte des Buchs hin, dessen ältesten Teile wohl aus der Perserzeit, dessen jüngsten Teile aber erst aus der Makkabäerzeit stammen.³²⁷ Für die Untersuchung des apokalyptischen Beitrags in der atl. Erkenntnisdiskussion ist diese – in den grossen Linien gut rekonstruierbare – Entstehungsgeschichte von Dan höchst aufschlussreich, weil sie Einblick in seine Genese erlaubt.

Erst in den jüngeren Teilen des Buchs lässt sich das für die Apokalyptik typische Weltverständnis³²⁸ beobachten,³²⁹ erst hier auch finden sich Vorstellungen über das Erkennen, die mit denjenigen anderer apokalyptischer Schriften vergleichbar sind und mit diesen zusammen als apokalyptischer Beitrag anzusprechen sind. Diese Vorstellungen unterscheiden sich deutlich von denen, die in den älteren Teilen des Buchs anzutreffen sind. Im Nebeneinander von einem älteren und einem jüngeren Buchteil ist damit ein markanter Wandel im Umgang mit der Erkenntnisthematik zu beobachten, der Licht darauf wirft, auf welchem Hintergrund der apokalyptische Beitrag zur atl. Erkenntnisdiskussion entstanden ist und auf welche Anfragen er zu reagieren suchte.

In seiner Endgestalt ist Dan eine Reaktion auf die durch die Makkabäerzeit ausgelöste Krise, ein Versuch, die drängenden Fragen zu beantworten, die

³²⁶ Namentlich wird Gabriel nur in Dan 8,18 und 9,21 genannt, in Dan 10–12 ist von einem linnengekleideten Mann (10,5) die Rede, der aber wohl ebenfalls mit diesem zu identifizieren ist, zur Diskussion vgl. Dörfel, Engel, 154–157.

³²⁷ Einen Überblick über verschiedene Modelle dieser Wachstumsgeschichte gibt Niehr, Daniel, 461f. Grosse Einigkeit herrscht in der Einsicht, dass in Dan (7)8–12 ein jüngerer, in Dan (1)2–6 ein älterer Buchteil zu sehen ist. Für die vorliegende Untersuchung spielen genauere Rekonstruktionen der Wachstumsgeschichte von Dan eine untergeordnete Rolle; für Einzelfragen orientiert sie sich an Kratz, Translatio (vgl. auch Kratz, Visionen, 219–236), dessen redaktionsgeschichtliches Modell in manchem Detail mit den Beobachtungen zu den sich wandelnden Erkenntnisvorstellungen übereinstimmt.

³²⁸ Vgl. dazu Luck, Weltverständnis, 283–305.

³²⁹ Anders Lebram, Daniel, 12–14.22f, der bereits das älteste Danielbuch als „apokalyptisch“ anspricht.

entstandenen theologischen Probleme zu überwinden. Die Endgestalt ist damit selbst nicht Ausdruck dieser Krise, sondern eine Antwort auf sie. Dennoch wird in ihr auch die Krise thematisiert, weil ja Wege zu deren Überwindung dargelegt werden sollen.³³⁰ Die Erkenntnisfrage spielt dabei eine Schlüsselrolle, da die Lösung der theologischen Probleme über eine Reflexion über das menschliche Erkennen erfolgt. Sozusagen als Nebenprodukt der eigentlichen Problemlösung – der Überwindung der Krise – bringt diese Reflexion auch eine *Erneuerung des bisherigen Erkenntnisverständnisses* mit sich, das angesichts von veränderten Gegenwartserfahrungen in die Krise geraten ist bzw. diese sogar mit verursacht hat. Dieser Entwicklung gilt es im Folgenden nachzugehen.

In *Dan 1–6* trifft man auf ein Erkenntnisverständnis, das ein stark weisheitliches Gepräge hat,³³¹ insbesondere zu Prov 1–9³³² sind (bei aller Verschiedenheit in der Entfaltung³³³) deutliche Übereinstimmungen zu vermerken. Wie dort ist es auch hier Gott, der dem Weisen bzw. Frommen – ihm und nur ihm – Erkenntnis ermöglicht: Göttliches Geben und menschliche Bemühung spielen ineinander. Bereits in *Dan 1*³³⁴ wird dieses Verständnis in seinen Hauptlinien ein erstes Mal skizziert, konkrete „Fallgeschichten“ explizieren es in den folgenden Kapiteln (*Dan 2, 4 und 5*) dann genauer.

In *Dan 1* werden Daniel und seine drei Freunde eingeführt und dabei auf zweifache Weise positiv qualifiziert: Gegen aussen, d.h. gegenüber ihrer babylonischen Umwelt, fallen sie durch ihre besondere Weisheit auf (vgl. V.4 und insbesondere V.20),³³⁵ für sie

³³⁰ Ähnlich Brandenburger, *Verborgenheit*, 187, im Blick auf 4 Esr: „[...] der Verfasser“ hat „eine klare Vorstellung von der Lösung der Problemsituation. Ursachen und Äusserungen der Krise lässt er darum so breit zu Wort kommen, weil er die lösende Antwort darauf zu geben und die Wende herbeizuführen beabsichtigt.“

³³¹ Im Blick auf den Umgang mit der Erkenntnisthematik erweist sich die These der weisheitlichen Herkunft apokalyptischen Denkens (vgl. von Rad, *Theologie* 2, 316–331, u.a.; zur Diskussion vgl. Koch, *Buch*, 171–176) von daher als treffend (vgl. auch Collins, *Daniel*, 144); überhaupt sind im Blick auf die Erkenntnisdiskussion grosse Berührungen zwischen dem apokalyptischen und den weisheitlichen Beiträgen zu vermerken, s.u. (3.6.3).

³³² S.o. (3.3.2).

³³³ S.u. (Anm. 343).

³³⁴ Zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung von *Dan 1* im Rahmen von *Dan 1–6* vgl. Kratz, *Translatio*, 35–42.148–150 (*Dan 1* als eine redaktionelle Einleitung in die Sammlung der Daniellegenden *Dan 1–6*); anders aber etwa Lebram, *Daniel*, 22f, der *Dan 1* zusammen mit *Dan 8* als Werk eines ersten Redaktors von *Dan 2–7* betrachtet. Gegen diesen Vorschlag ist einzuwenden, dass gerade auch die Beobachtungen zur Erkenntnisdiskussion sehr dafür sprechen, *Dan 1* zusammen mit *Dan 2–6* von den hinteren Kapiteln (ab *Dan 7*) abzusetzen.

³³⁵ Grosse Weisheit ist bereits das allgemeine Kriterium für die Auswahl der an den Königshof Nebukadnezars zu holenden Jünglinge (vgl. die Beschreibung von V.4: מְבִינֵי מַדְעַ/יָּדְעֵי דַעַת/מַשְׂכִּילִים בְּכָל-חִכְמָה), Daniel und seine Freunde heben sich aber

selbst ist ihre Frömmigkeit, konkret ihr Festhalten an den Speisevorschriften auch in einer heidnischen Umgebung, wichtig (V.8). Einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Eigenschaften stellt – zwar nicht explizit, aber als unmittelbare Fortsetzung der Beschreibung des frommen Verhaltens doch sehr deutlich – V.17 her: „Diesen vier Knaben aber gab Gott Wissen (מדע) und Verständnis (השכל) für jegliche Schrift und Wissenschaft, und Daniel verstand sich auch auf Gesichte und Träume aller Art.“ Damit ist zum ersten Mal skizziert, was im Folgenden breiter ausgemalt werden soll: Alle Weisheit und Erkenntnis kommt von Gott, der sie denjenigen schenkt, die durch ihr frommes Verhalten das Ihre dazu beitragen.

Obwohl in den drei Erzählungen, in denen das Thema der Weisheit Daniels wieder aufgegriffen wird (*Dan 2, 4 und 5*),³³⁶ mit den Deutungen deren „Resultate“ im Vordergrund stehen, wird in ihnen doch auch das in Dan 1 einleitend skizzierte Erkenntnisverständnis nochmals in narrativer Form entfaltet. In allen drei Erzählungen wird die Grösse der Weisheit Daniels dadurch unterstrichen, dass ihr die Unfähigkeit der chaldäischen Weisen gegenüber gestellt wird: Einzig Daniel ist in der Lage, die Träume der Herrscher bzw. die Schrift an der Wand zu deuten.³³⁷

Dass die Frömmigkeit Daniels wesentliche Voraussetzung seiner Weisheit ist, kommt v.a. in Dan 2 durch den Verweis auf sein Gebet (V.17f) deutlich zur Sprache: In der schwierigen Situation, einen ihm unbekannten Traum deuten zu müssen, wendet sich Daniel zuerst und einzig an Gott, während die chaldäischen Weisen „die Götter“ weit weg von den Sterblichen wännen (V.11), eine göttliche Hilfe damit von vornherein ausschliessen.³³⁸ Dass Erkenntnis derart losgelöst von Gott nicht möglich ist, ist nach dem Verständnis von Dan 1–6 keine Frage. Offenbar merken das selbst die babylonischen Könige, wenn sie Daniel mit seiner besonderen Befähigung zur Erkenntnis als einen beschreiben, „in dem der Geist der heiligen Götter (רוח אלהין קדשין בה) ist“ (vgl. 4,5f.15; 5,11.14).³³⁹ Die Differenzierung in die beiden Aspekte des göttlichen Gebens und der menschlichen Frömmigkeit wird in dieser Beschreibung nicht vorgenommen, wohl aber spiegelt sich in ihr das Wissen, dass es zu einem gelingenden Erkennen einer besonders engen Beziehung zwischen Gott und Mensch bedarf.

Was in Dan 4 und 5 mit dem Stichwort des göttlichen Geistes angedeutet ist, wird in Dan 2 explizit ausgesprochen: Weisheit ist ein Geschenk Gottes, er ist es, der den (frommen) Menschen erkennen lässt. Die Verbindung dieser göttlichen Gabe mit der menschlichen Frömmigkeit kommt in der Abfolge von V.17f (Gebet) und V.19 (göttliche Offenbarung des Geheimnisses) besonders deutlich zum Ausdruck. Aufschluss-

selbst von dieser „Elite“ nochmals durch ihre besondere Begabung ab, sie sind den „Gelehrten“ und „Beschwörern“ des Reichs in „Sachen Weisheit und Einsicht“ (דבר חכמת בינה) „zehnfach überlegen“ (vgl. Dan 1,20).

³³⁶ Um die Frömmigkeit, die andere der in Dan 1 dargelegten Eigenschaft Daniels (und seiner Freunde), geht es in den dazwischen liegenden Kapiteln Dan 3 und 6.

³³⁷ Vgl. Collins, Daniel, 157; Kratz, Translatio, 88–90.

³³⁸ Das in dieser Erzählung kritisierte Erkenntnisverständnis der chaldäischen Weisen – „Es ist kein Mensch auf Erden, der kundtun (חזה ha.) könnte, was der König will [...] niemand anders vermöchte es [...] kundzutun als allein die Götter, und diese wohnen ja nicht bei den Sterblichen“ (Dan 2,10f) – erinnert (wohl zufällig allerdings) an die Position Qohelets, bei dem beide dieser Argumente ebenfalls eine Rolle spielen.

³³⁹ In Dan 5,11 ist es die Königinmutter, die um Daniels besondere Begabung weiss, sie ist es auch, die seine Weisheit mit der Weisheit der Götter vergleicht.

reich ist sodann v.a. der Lobpreis Gottes durch Daniel in V.20–23: „[...] Er gibt den Weisen die Weisheit und den Verständigen den Verstand. Er ist's, der das Tiefste und Geheimste enthüllt [...]. Ich danke dir, Gott meiner Väter, und lobpreise dich, dass du mir Weisheit und Kraft gegeben und mich nun hast wissen lassen, was wir von dir erbeten haben; du hast uns kundgetan, was der König verlangt.“ Interessant sind diese Verse v.a. darum, weil sie zeigen, dass hier nicht nur – wie es die konkreten „Fallgeschichten“ suggerieren könnten – aussergewöhnliche Erkenntnisfähigkeiten (wie etwa diejenige zur Traumdeutung) auf Gott zurückgeführt werden, dass vielmehr jegliche „Weisheit“ (חכמה) und jegliches „Wissen“ (מנעא) der „Weisen“ (חכמים) und „Verständigen“ (ידעי בינה) als göttliches Geschenk verstanden sind (V.21b).³⁴⁰ Über diese Zusammenhänge wird in V.27–30 auch der König informiert, den Gott in seinem Traum ja ebenfalls etwas „wissen liess“ (ידע ha.); erst durch die Deutung durch Daniel allerdings versteht Nebukadnezar diese Botschaft und kommt damit sowohl zu einem Einblick in die Abfolge unterschiedlicher Weltreiche als auch zur Erkenntnis des wahren Gottes (V.47).³⁴¹

Erkenntnis ist nach Dan 1–6 eine Gabe Gottes, die er dem Frommen schenkt. Die Erzählungen berichten von der grossen Frömmigkeit Daniels, der auch im Exil an seinem Glauben festhält und von Gott mit hoher Weisheit und aussergewöhnlichem Verstand beschenkt wird, wobei insbesondere seine Begabung zur Traumdeutung eine wesentliche Rolle spielt.³⁴² Das Erkenntnisverständnis, das sich in diesen Erzählungen spiegelt, ähnelt den Vorstellungen der (älteren) Schriften der „theologisierten“ Weisheit, in denen ebenfalls göttliche und menschliche Aktivitäten im Zusammenspiel zum Gelingen von Erkenntnis führen. Was dort aber offenbar gegen Anfragen von aussen mit aller Kraft verteidigt werden musste, scheint hier für den Frommen (noch) als ziemlich problemlos vorausgesetzt zu sein.³⁴³

³⁴⁰ Auch in Dan 2,23 spricht Daniel zunächst ganz allgemein von der Weisheit, die ihm Gott gegeben hat, und erst in einem davon unterschiedenen zweiten Gedanken (vgl. das neu einsetzende וכלען) von der nächtlichen Offenbarung.

³⁴¹ Durch Gott geschenkte Erkenntnis gehört auch hier mit Frömmigkeit (vgl. Dan 2,46) bzw. Erkenntnis des wahren Gottes zusammen, wobei bei den heidnischen Königen Zweites eher Folge (und weniger Ursache) des Ersten zu sein scheint: Alle Erzählungen von Dan 2–6 laufen auf die wahre Gotteserkenntnis der jeweiligen Herrscher hinaus.

³⁴² Müller, *Mantische Weisheit*, 201–206; ders., *Weisheit*, 79–94, spricht aus diesem Grund von der „(magisch-)mantischen Weisheit“ des Daniel; Stellen wie Dan 2,20–23 (s.o. mit Anm. 340) zeigen, dass diese als Spezifikation (nicht aber als zu unterscheidende Grösse) der allgemeinen Weisheit zu verstehen ist, vgl. Collins, *Daniel*, 144.

³⁴³ Angesichts der Gemeinsamkeiten im Grundverständnis fallen die Unterschiede zwischen Dan 1–6 und Prov 1–9 (als derjenigen Schrift der „theologisierten“ Weisheit, die als älteste Dan 1–6 sowohl im Alter als v.a. auch in den Vorstellungen am nächsten steht) umso stärker ins Auge: Während sich Dan 1–6 mit relativ vagen Hinweisen begnügt, wird in Prov 1–9 genauer dargelegt, wie dieser menschliche und göttliche Anteil am Zustandekommen gelingenden Erkennens im Einzelnen vorzu-

Wie anders präsentiert sich demgegenüber die Situation in *Dan* 7–12: Das Vertrauen in die prinzipielle Möglichkeit, Gott und Welt zu verstehen, scheint im Laufe der Zeit abhanden gekommen zu sein; nicht mehr das Unwissen der heidnischen Herrscher wird hier thematisiert, sondern dasjenige von Daniel selbst, nicht mehr die Rezeption (prophetischer) Erkenntnisse ist das Problem,³⁴⁴ sondern bereits deren Gewinnung. Während im Fall der babylonischen Könige und ihrer Gefolgschaft der Hinweis auf die (zunächst) fehlende Frömmigkeit im Rahmen des vorausgesetzten Erkenntnismodells das Ausbleiben von Erkenntnis erklären konnte und damit sogar einen Weg zu dessen Überwindung eröffnete, greift diese Erklärung im Blick auf den frommen Daniel nicht. Beunruhigend an dieser neuen Situation sind in erster Linie die offen bleibenden Fragen zu Gott, Welt und Israel, drängende Fragen, die selbst der fromme Weise nicht beantworten kann und die damit zu einem echten Problem zu werden drohen.

Ausgelöst wurden diese Fragen durch eine veränderte Gegenwartswahrnehmung, welche die bisherigen Antworten, wie sie etwa in *Dan* 1–6 greifbar sind, zerbrechen liess. Während es positive Erfahrungen mit der Herrschaft der Perser erlaubten, die sich ablösenden heidnischen Weltreiche als von Gott eingesetzt zu sehen und so als Manifestation seiner Weltherrschaft zu verstehen (vgl. 2,21a; 3,33; 4,14b.22b.31b), stellten die seit dem 3. Jh. v.Chr. sich mehrenden Negativerfahrungen mit den fremden Herrschern eine solche Konzeption in Frage. Erneut stand damit das Problem der Beurteilung der Gegenwart und der Herrschaft Gottes im Raum. Ihren Höhepunkt erreichte die Erschütterung durch die Entweihe des Tempels unter Antiochus IV. (167 v. Chr.), weil mit dieser auch das Volk Israel selbst und Gottes Treue zu ihm massiv in Frage gestellt schien.³⁴⁵

Die Krise, die durch solch erschütternde Erfahrungen ausgelöst wurde, spiegelt sich in *Dan* 7–12 in der Gestalt des Daniel. Hinweise auf seine Beunruhigung und Furcht durchziehen den ganzen zweiten Buchteil (vgl. 7,1.15.28; 8,18.27; 10,8f.16f),³⁴⁶ er ist es v.a. auch, der all die drängenden Fragen in Worte fasst – und damit deren Beantwortung ermöglicht.

stellen ist (Gottesfurcht und Festhalten an der Tradition, personifizierte Weisheit; s.o., 3.3.2). V.a. aber finden sich in *Dan* 1–6 keinerlei Hinweise darauf, dass das zugrunde liegende Erkenntnisverständnis von irgendeiner Seite angegriffen würde, Erkenntnis ist hier (noch!) kein grundsätzliches Problem, während in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit (s.o., 3.3) eine deutliche Verteidigungshaltung spürbar ist, die offenbar auch zu einer Präzisierung der älteren Vorstellungen, wie sie etwa in *Dan* 1–6 greifbar bleiben, geführt hatte.

³⁴⁴ So im prophetischen Beitrag zur atl. Erkenntnisdiskussion, s.o. (3.5).

³⁴⁵ Zu diesen hier nur knapp skizzierten (im Buchverlauf bzw. der Wachstumsgeschichte von *Dan* sich spiegelnden) veränderten Gegenwartserfahrungen und ihren Folgen vgl. ausführlich Kratz, *Translatio*, 70–76; Steck, *Weltgeschehen*, 262–290.

³⁴⁶ Sowohl das von Daniel Geschaute als auch seine Begegnung mit dem Engel können dabei als Ursache seiner Furcht genannt werden.

Dan 7–12 ist eine Reaktion auf die durch veränderte Erfahrungen ausgelöste Krise, ein Versuch, das (scheinbar) Unverständliche zu erklären und ihm so das Bedrohliche zu nehmen. Die Gegenwart wird gut deuteronomistisch als die „letzte Zeit des Zornes“ Gottes (8,19) begriffen, in der die Schuld Israels gesühnt wird, nach deren Ablauf für die Frommen aber umfassendes Heil folgen wird.³⁴⁷

Möglich wurde eine solche Antwort nur durch eine tiefgreifende Modifikation im Erkenntnisverständnis: Gegenüber Dan 1–6, wo sich der Horizont des Erkennens auf einige wenige Generationen beschränkte, kommt es in Dan 7–12 zu einer massiven *Ausdehnung des Erkenntnishorizonts*. Für ein gelingendes Erkennen bedarf es nach den hier zugrunde liegenden Vorstellungen einer Beachtung sowohl der fernen Vergangenheit als auch der fernen Zukunft. Nur so können die grossen Zusammenhänge gesehen und die Gegenwart adäquat verstanden werden.

V.a. der Blick in die Zukunft spielt in Dan 7–12 eine wichtige Rolle, weil er die vorangehende Zeit³⁴⁸ der Bedrängnis und des Frevels als begrenzte Zeit erkennen lässt. Nach Ablauf einer festgesetzten Frist (vgl. 8,14; 9,24–27; 11,27.35; 12,7.11f) wird eine qualitativ neue Zeit anbrechen, in der sowohl der Tempel (vgl. 8,14) als auch das Volk (vgl. 7,18.22.27; 12,1), ja sogar die bereits Verstorbenen (vgl. 12,2f.13)³⁴⁹ wieder zu ihrem Recht kommen werden. Das Wissen um das zukünftige Heil relativiert so das Unheil der als Endzeit erkannten Gegenwart, das in der Hoffnung auf ein Ende leichter zu ertragen ist.

Während es für die Frage nach der Dauer die Zukunft ist, ist es für diejenige nach dem Grund die Vergangenheit, welche die Gegenwart erst richtig begreifen lehrt. Das gegenwärtige Unheil ist Folge des vorangegangenen sündigen Verhalten des Volkes (vgl. 9,4ff), auf das Gott seit 587 v.Chr. mit einer 70 Jahrwochen andauernden „Zeit des Zornes“ (8,19; 9,16; 11,36) reagiert (vgl. 9,24–27). Das Wissen um die vergangene Schuld des Volkes erweist so das gegenwärtige Unheil als Strafe Gottes und nimmt ihm damit den bedrohlichen Charakter des Grundlosen.

Eine solche Ausdehnung des Erkenntnishorizonts, insbesondere der erforderte Blick in die ferne Zukunft, macht den Erkenntnisvorgang nach diesem Verständnis zu etwas, das die natürlichen Fähigkeiten des Menschen eigentlich übersteigt – ein Problem, das sich in der Gestalt des Daniel in aller Deutlichkeit zeigt, der selbst als Weiser nicht in der Lage ist, die Gegenwart ohne Hilfe von aussen zu verstehen; auch Träume und Visionen können nicht helfen, ohne Deutung bleiben sie seinem Erkennen verschlossen.³⁵⁰ Wenn in Dan 7–12 mit dem Engel Gabriel ein „übernatürlicher Erkenntnis-

³⁴⁷ Vgl. ausführlich Steck, Weltgeschehen, 272–290.

³⁴⁸ Diese vorangehende Zeit ist die Gegenwart, in der Fiktion des (in die Zeit des babylonischen Exils zurückdatierten) Danielbuchs aber ebenfalls noch Zukunft.

³⁴⁹ Zur Totenauferstehung in Dan 12 vgl. Haag, Daniel 12, 132–148; Koch, Buch, 239–246.

³⁵⁰ Vgl. Stahl, Weltengagement, 16f.

helfer“ eingeführt wird, ein angelus interpres, der die Träume und Visionen deuten und Daniel so zur Erkenntnis führen kann, dann wird damit für Daniel selbst das Problem zwar überwunden, gleichzeitig aber auch die Angewiesenheit des Menschen auf solch eine aussergewöhnliche Hilfe bestätigt.³⁵¹

Ausdrücklich eingeführt wird dieser „übernatürliche Erkenntnishelfer“ nicht, in 7,16, wo er zum ersten Mal erwähnt wird, heisst es lediglich knapp, dass Daniel „zu einem“ der Dastehenden tritt und sich von ihm „sichere Kunde“ (יִצִיבָא; vgl. 7,19) erbittet. Der hier noch nicht namentlich genannte Gabriel „lässt“ ihn darauf hin die Deutung der vorangegangenen Vision „wissen“ (יָדַע ha.). Auf ähnliche Weise ist auch in den folgenden Kapiteln immer wieder explizit davon die Rede, dass Daniel zunächst nichts versteht, dann aber von Gabriel bzw. dem in Linnen gekleideten Mann zur Erkenntnis geführt wird (vgl. 8,15–19; 9,21–23.25; 10,11f.14.21).

Neu an dieser Konzeption ist nicht die Vorstellung, dass der Mensch beim Erkennen auf göttliche Hilfe angewiesen ist, neu ist vielmehr der Weg, der für die Übermittlung dieser Hilfe vorgesehen ist. Während in Dan 1–6 die göttliche Herkunft aller Erkenntnis zwar ebenfalls vorausgesetzt war, deren Übermittlung aber offenbar als Teil der natürlichen Erkenntnisvorgänge angesehen wurde, macht hier die Einführung einer himmlischen Mittlergestalt den Erkenntnisvorgang zu etwas Aussergewöhnlichem. Dass ein solcher Erkenntnisprozess alles andere als normal ist, zeigt sich sowohl daran, dass Daniel der Einzige ist, der den Engel überhaupt wahrnehmen kann (vgl. 10,7), als v.a. auch an seinem Erschrecken ob dieser Begegnungen.³⁵² Offenbar ist das Gespräch mit einem himmlischen angelus interpres selbst für einen mit nächtlichen Gesichtern Erfahrenen aussergewöhnlich.

Die hohen Anforderungen an einen gelingenden Erkenntnisprozess und die dadurch bedingte Abhängigkeit des Menschen von einem „Erkenntnishelfer“ machen das Erkennen nach der Konzeption von Dan 7–12 zu einem höchst komplexen *zweistufigen Vorgang*. Dessen erster und entscheidender Schritt zu umfassender Erkenntnis, die Begegnung mit einem angelus interpres, liegt dabei keineswegs für alle Menschen – auch nicht für alle frommen – im Bereich des Möglichen, sie bleibt vielmehr einigen wenigen, konkret einzig Daniel, vorbehalten.³⁵³

Dieser *exklusive Charakter*, den Erkenntnis nach der Konzeption von Dan 7–12 hat, ist zunächst einfach die logische Konsequenz bzw. notwendige Voraussetzung der hier gegebenen Antwort auf die Krise: Diese basiert

³⁵¹ Zu Begriff und Gestalt des „angelus interpres“ vgl. Reichelt, Angelus interpres-Texte, 5–10; Schreiner, Apokalyptik, 86–90; zur Angelogie in Dan vgl. Dörfel, Engel, 131–163; Stahl, Weltengagement, 97–100; Otzen, Michael, 114–124.

³⁵² S.o. (mit Anm. 346).

³⁵³ Natürlich wird in diesem Erkenntniskonzept nicht die generelle Erkenntnisunfähigkeit aller Menschen vertreten; es geht in Dan 7–12 um die Fähigkeit, die grossen Zusammenhänge zu sehen, eine Fähigkeit, die aber gerade für ein adäquates Verständnis der Gegenwart als grundlegend erachtet wird.

ja darauf, dass Vergangenheit und Zukunft bei der Beurteilung der Gegenwart mitbedacht werden, womit sie einen Weitblick erfordert, der die natürlichen Fähigkeiten des Menschen übersteigt. Diese Antwort kann somit nur gegeben werden, indem ein Erkenntniskonzept vorausgesetzt wird, das diese Schwierigkeit mit Hilfe eines „übernatürlichen Erkenntnishelfers“ überwinden kann – mit der Folge, dass umfassende Erkenntnis (zunächst) nicht mehr für alle vorgesehen sein kann.

Darüber hinaus scheint diese Exklusivität aber auch Teil der Antwort selbst zu sein: Erst sie kann ja erklären, warum das Erkennen auch an Grenzen stossen kann, warum die Gegenwart für viele so unverständlich und bedrohlich scheint, obwohl sie es gar nicht ist. Dieser Aspekt ist wichtig, soll die auf die Krise gegebene Antwort nicht als spekulativ und realitätsfremd abgetan werden. Durch die Integration des Unverständnisses in die Antwort selbst, durch die Erklärung, warum umfassende Erkenntnis den Horizont des Menschen eigentlich übersteigt und damit nur ganz wenigen möglich ist, wird diesem Einwand vorgebeugt. Nicht nur wird damit jegliche kritische Infragestellung der auf die Krise gegebenen Antwort verunmöglicht, gleichzeitig können damit auch all diejenigen getröstet werden, denen die Gegenwart nach wie vor Rätsel aufgibt. Dieser „seelsorgerliche“ Aspekt wird noch dadurch verstärkt, dass selbst Daniel als einer gezeichnet wird, dem eine gewisse Begrenztheit des Erkennens bleibt (vgl. 8,27; 12,8); trotz seiner Begegnung mit dem angelus interpres muss auch er gewisse Dinge einfach glaubend erhoffen, ohne sie ganz verstehen zu können.³⁵⁴

Dass Daniel selbst nach der Begegnung mit Gabriel ein Rest von Unverständnis bleibt, wird ein erstes Mal in 8,27 ausgesprochen, wo Daniel die Ereignisse von Kap. 8, d.h. sein Gesicht von einem Widder und einem Ziegenbock sowie dessen Deutung durch Gabriel, mit den Worten „ich war bestürzt über das Gesicht und verstand es nicht (ואין מביין)“ abschliessend zusammenfasst. Mit dem Verb „verstehen“ (ביין) ist dabei an 8,15 (ואבקשה בינה) zurück erinnert; offenbar konnte selbst die Erklärung Gabriels (vgl. 8,16) Daniels dort geäusserten Wunsch, das Gesicht zu verstehen, nicht erfüllen. Diese Bemerkung ist auffällig, lässt sie doch das in Dan 7–12 vorausgesetzte Erkenntnisverständnis, insbesondere die Rolle des darin vorgesehenen „Erkenntnishelfers“, in einem kritischen Licht erscheinen. In 12,8 findet sich nochmals eine ähnliche Notiz, in der Daniel erneut sein bleibendes Unverständnis ausdrückt (לא אביין) – eine Bemerkung, die umso mehr ins Gewicht fällt, als sie den Abschluss des gesamten Berichts Daniels bildet. Gegenüber verschiedensten in der Literatur vorgeschlagenen Erklärungsversuchen auf der inhaltlichen Ebene³⁵⁵ scheint m.E. der Hinweis auf die hinter diesen Äusserungen erkennbar werdende Pragmatik die plausibelste Lösung: Es geht in diesen beiden kurzen Notizen darum, der Leserschaft von Dan zu signalisieren, dass ein

³⁵⁴ Im Wandel der Gestalt des Daniel, der von einem „Propheten“ (in Dan 1–6) zu einem „Rezipienten“ (in Dan 7–12) wird, spiegelt sich der Wandel der atl. Prophetie zu einem Rezeptions-Phänomen.

³⁵⁵ Vgl. die Erörterungen bei Steck, Weltgeschehen, 276–278 mit Anm. 51.

gewisses Unverständnis auch nach Lektüre dieser Schrift kein Grund zur Beunruhigung ist.³⁵⁶

Diese „seelsorgerliche“ Intention, die bleibende Verborgenheit zu erklären, steht in einer gewissen Spannung zu der für Dan 7–12 grundlegenden „apokalyptischen“ Intention, diese Verborgenheit (bzw. die durch sie ausgelöste Krise) durch eine Offenbarung des Verborgenen zu überwinden.³⁵⁷ Zur endgültigen Realisierung dieses apokalyptischen Anliegens bedarf es nach der Konzeption von Dan 7–12 neben dem zentralen Schritt der Begegnung Daniels mit einem angelus interpres eines zweiten Schritts, durch den das geoffenbarte Wissen einer *breiteren Öffentlichkeit* bekannt gemacht werden kann.

Nach einer Zeit der Versiegelung der Worte, in der Daniel das ihm Offenbarte bei sich behalten hat (vgl. 7,28; 8,26; 12,4.9),³⁵⁸ müssen die auf diesem Weg gewonnen Erkenntnisse in der anbrechenden Endzeit verbreitet werden. „Die Weisen im Volke“ sollen „viele zur Einsicht bringen“ (וּמַשְׁכִּילֵי עַם יְכִינוּ לְרַבִּים; 11,33), damit „die Erkenntnis wachsen“ wird (וְתִרְבֶּה הָדַעַת; 12,4) und „die Weisen verstehen“ werden (וְהַמַּשְׁכִּילִים יְכִינוּ; 12,10).³⁵⁹

Die Erkenntnisvermittlung geschieht in diesem zweiten Schritt auf natürlichem („innerweltlichem“) Weg. Neben bzw. in der Belehrung durch die Weisen (11,33) spielt dabei das Studium „der Worte“ (12,4.9) eine zentrale Rolle; ganz offensichtlich ist damit Dan gemeint, das auf sich selbst verweist, weil in ihm ja genau die (zunächst nur Daniel ermöglichten) Erkenntnisse festgehalten sind, die in diesem zweiten Schritt nun möglichst vielen des Volkes weitergegeben werden sollen.³⁶⁰

³⁵⁶ Wobei das eine (eine funktionale Erklärung) das andere (eine inhaltliche Erklärung) auch nicht ausschliessen muss; vgl. weiter Rieger, ואין מבין, 103–110, der unterschiedlichste Möglichkeiten der Interpretation von Dan 8,27 durchspielt.

³⁵⁷ Es wäre denkbar, dass diese beiden gegenläufigen Intentionen auf unterschiedliche redaktionelle Bearbeitungsstufen zurückgehen, zwingend ist eine solche Annahme m.E. aber nicht, da sich das Nebeneinander der beiden Tendenzen auch aus der Komplexität der Gegenwartssituation erklären lässt.

³⁵⁸ Die Rede von der „Versiegelung“ der Worte ist in der Fiktion des Buchs, in der die Gegenwart der Leser noch Zukunft ist, notwendig als Erklärung dafür, dass die an Daniel ergangenen Offenbarungen erst jetzt bekannt werden. Die beiden Schritte des zweistufigen Erkenntnisvorgangs sind dadurch deutlich als zeitliches Nacheinander vorgestellt.

³⁵⁹ Diese Aufzählung zeigt, dass die Rolle der Weisen unterschiedlich bestimmt wird, was damit zusammenhängen dürfte, dass hier am Buchende nochmals mit redaktionellen Eingriffen zu rechnen ist.

³⁶⁰ Diese Zweistufigkeit des Erkenntnisprozesses ist für Stegemann, Bedeutung, 498f, das wesentliche Kriterium, das erfüllt sein muss, damit sinnvollerweise von „Apokalyptik“ gesprochen werden kann: „Mit ‚Apokalyptik‘ bezeichne ich ausschliesslich

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Dan 1–12 durch seine greifbar bleibende Wachstumsgeschichte einen hervorragenden Einblick sowohl in das apokalyptische Erkenntnisverständnis als auch in dessen Genese erlaubt: Die Krise der Makkabäerzeit liess Fragen aufkommen, die auf dem Hintergrund des in Dan 1–6 fassbar bleibenden älteren Erkenntnisverständnisses nicht mehr beantwortbar waren und in der Folge zu dessen Revision und damit zur Entwicklung eines apokalyptischen Erkenntnismodells geführt haben. Im Versuch, der Gegenwart einen Sinn abzugewinnen, wird in diesem apokalyptischen Modell der Erkenntnishorizont massiv ausgeweitet, so weit, dass umfassendes Erkennen die natürlichen Fähigkeiten des Menschen übersteigt und nur noch mit Hilfe eines „übernatürlichen Erkenntnishelfers“ möglich ist. Da Erkenntnis dadurch zunächst exklusiv einigen wenigen vorbehalten ist, bedarf es eines zweiten Schritts im Erkenntnisprozess, in dem die so ergangenen Offenbarungen über den Weg der schriftlichen Fixierung weiterverbreitet werden. Die Reflexion über das Erkennen ist in Dan damit sowohl Ausdruck eines Problembewusstseins – das Versagen des älteren Erkenntnismodells angesichts der Erfahrungen der Makkabäerzeit – als auch ein Weg zur Überwindung der damit verbundenen Probleme.

3.6.2 Die Erkenntnisfrage im apokalyptischen Bereich – ein knapper Ausblick

Erkenntnisvorgänge haben in allen apokalyptischen Schriften eine zentrale Bedeutung, geht es ihn diesen doch darum, Verborgenes zu enthüllen bzw. Geheimnisse zu offenbaren. Nicht überall allerdings wird dabei das Erkennen selbst als Problem angesprochen; vielfach ist einfach vorausgesetzt, dass dem Apokalyptiker Verborgenes enthüllt wird, ohne dass diese Voraussetzungen eigens diskutiert würden. Aus verschiedentlichen Bemerkungen können die zugrunde liegenden Vorstellungen über das Erkennen in der Regel aber auch in solchen Texten erschlossen werden: Hinweise auf die besondere Rolle des Apokalyptikers, seine Träume, Visionen und sonstigen Erlebnisse, deren Deutungen durch Engel sowie die Niederschrift der so

ein literarisches Phänomen, nämlich die Anfertigung von ‚Offenbarungsschriften‘, die Sachverhalte ‚enthüllen‘, die sich nicht aus innerweltlichen Gegebenheiten, beispielsweise aus dem vorgegebenen ‚Erfahrungswissen‘ ableiten lassen, sondern die sich dem Autor und dem Leser nur erschliessen durch den Rückgriff auf ‚himmlisches Offenbarungswissen‘. Nicht jede Mitteilung ‚himmlischer Geheimnisse‘ freilich ist damit zugleich auch bereits ‚Apokalyptik‘, ebensowenig jede einzelne ‚Enthüllung‘ von Aspekten, deren rechtes Verständnis anderen Menschen verborgen ist. Sondern bei ‚apokalyptischer Literatur‘ muss es sich schon um ein regelrechtes Buch handeln, das speziell zu dem Zweck abgefasst worden ist, ‚himmlisches Geheimwissen‘ bewusst als solches zu traktieren und es dennoch einem bestimmten Leserkreis zu ‚offenbaren‘.“

gewonnenen Erkenntnisse in Büchern zeigen, dass das anhand von Dan aufgezeigte Erkenntnismodell³⁶¹ in allen apokalyptischen Schriften so oder ähnlich vorausgesetzt ist. Solche Hinweise auf Erkenntnisquellen deuten auf den hohen Stellenwert, den die Frage nach gelingendem Erkennen in der apokalyptischen Literatur hat, und bezeugen damit indirekt auch ein Wissen um die Möglichkeit scheiternder Erkenntnisversuche. In den meisten Schriften bleibt dieses Wissen allerdings im Hintergrund und spielt in der Argumentation keine Rolle; mit dem Erkennen zusammenhängende Probleme gelten durch den apokalyptischen Erkenntnisweg als überwunden und sind damit nicht Gegenstand der aktuellen Diskussion.

Dan ist die einzige apokalyptische Schrift im AT, daneben gibt es aber einige Textbereiche, die als Vorstufen der Apokalyptik angesprochen werden können.³⁶² Erwähnung im Zusammenhang mit der Erkenntnisthematik verdienen insbesondere *Ez* 40–48 und *Sach* 1–8, weil in ihnen, ähnlich wie in Dan, von einem überirdischen Wesen die Rede ist, das einem Menschen beim Erkennen hilft. In *Ez* 40,3 wird ein „Mann“ (שׂר) eingeführt, der den Propheten in den folgenden Kapiteln begleitet und ihm den neuen Tempel zeigt.³⁶³ Während es in *Ez* bei einer narrativen Darlegung dieses für prophetisches Denken aussergewöhnlichen Erkenntniswegs bleibt, wird in *Sach* zusätzlich die Notwendigkeit eines solchen „übernatürlichen Erkenntnishelfers“ zur Sprache gebracht: Die Dialoge zeigen, dass die Sacharja offenbarten Nachtgesichte dessen Verstand übersteigen, er damit auf die Hilfe eines „Engels“ (מלאך) angewiesen ist, der zwischen ihm und den Visionen vermitteln bzw. diese deuten kann.³⁶⁴ Auch hier sind aber die Probleme im Zusammenhang mit dem Erkennen durch die Gestalt des angelus interpres überwunden und werden damit nicht (mehr) als solche diskutiert.

Ähnliches ist auch in vielen apokalyptischen Schriften aus dem Umfeld des AT zu beobachten, als deren Beispiel hier das *Äthiopische Henochbuch*³⁶⁵ erwähnt werden soll. Abgesehen von den Reflexionen über die widergöttliche Vermittlung von Wissen durch die gefallenen Engel³⁶⁶ finden sich hier zwar immer wieder Hinweise auf das vorausgesetzte apokalyptische Erkenntnismodell,³⁶⁷ als aktuelles Problem wird das menschliche Erkennen dabei aber kaum diskutiert; über die Gestalt des Henoch gilt der Erkenntnisprozess als gesichert. Als eine Ausnahme ist äthHen 42 zu nennen, wo beschrieben wird, wie die Weisheit ausging, um unter den Menschen zu wohnen, nach vergeblicher Suche aber wieder in den Himmel zurückkehrte und dort Wohnung nahm.³⁶⁸ Ganz knapp ist damit skizziert, warum es zu gelingendem Erkennen einer Horizonsweiterung über den Bereich der natürlichen Welt hinaus bedarf und

³⁶¹ S.o. (3.6.1).

³⁶² Vgl. etwa Hahn, Apokalyptik, 13–20.

³⁶³ Zu dieser Gestalt in *Ez* 40–48 vgl. ausführlich Dörfel, Engel, 75–83.

³⁶⁴ Zu dieser Gestalt in *Sach* 1–8 vgl. ausführlich Dörfel, Engel, 84–130.

³⁶⁵ Zu äthHen s.o. (3.4.2 mit Anm. 224).

³⁶⁶ S.o. (3.4.2).

³⁶⁷ Neben Visionen und Bilderreden spielen insbesondere auch die Himmelsreisen Henochs eine wichtige Rolle, die ihm – in der Deutung der Engel – Einblick in die übernatürliche Welt erlauben.

³⁶⁸ Zu äthHen 42 und verwandten Texten vgl. Wilckens, Weisheit, 160–169.

Erkenntnis so zu einem exklusiven Gut wird, das zunächst nur ganz wenigen vorbehalten ist. Die Differenz zu Sir 24³⁶⁹ ist evident und verdeutlicht anschaulich die Unterschiede des apokalyptischen Erkenntnisverständnisses zum weisheitlichen,³⁷⁰ das anders als dieses Weisheit bzw. Erkenntnis als prinzipiell für alle (frommen) Menschen (unmittelbar) zugänglich erachtet. Abgesehen von dieser und einigen wenigen anderen Andeutungen lässt aber auch in äthHen lediglich das vorausgesetzte apokalyptische Erkenntnismodell etwas von einem Wissen um zu überwindende Erkenntnisgrenzen erahnen, und dies unterschiedslos sowohl in den älteren als auch den jüngeren Teilen des Buchs – offenbar ist es keine Frage des Alters der Schriften, ob das Erkennen als aktuelles Problem diskutiert wird oder ob dieses Problem als überwunden verstanden wird und andere, etwa ethische Probleme im Vordergrund stehen.

In anderen apokalyptischen Schriften wird das Wissen um Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Erkennen stärker thematisiert, Erkenntnis wird in ihnen als eigenes Problem wahrgenommen und als solches diskutiert. Als ausgeprägtes Beispiel ist hier das 4. Buch Esra³⁷¹ zu nennen, in dem das Unverständnis Esras über die Geschehnisse der Gegenwart mehrfach auch zu Reflexionen über das Erkennen führen.³⁷² Bereits in der ersten „Vision“ (4. Esr 3,1–5,19), einem Zwiegespräch zwischen Esra und dem Engel Uriel, wird die Begrenztheit menschlichen Erkennens thematisiert. Ausgangspunkt ist die Verborgenheit des „Wegs“ Gottes, den Esra begreifen möchte³⁷³ – ein Ansinnen, das Uriel in 4,10f als unmöglich zurückweist: „Du kannst schon das nicht erkennen, was dein und mit dir verwachsen ist, wie kann deine Fassungskraft den Weg des Höchsten erfassen? Denn im Unermesslichen wurde der Weg des Höchsten geschaffen. Du kannst nicht, vergänglich in einer vergänglichen Welt, den Weg dessen, der unvergänglich ist, erkennen?“³⁷⁴ Es erinnert stark an Qoh und Hi,³⁷⁵ wenn hier das menschliche Erkennen auf den Bereich des Irdischen verwiesen wird, dieser als dessen natürliche Begrenzung angesehen wird: „Denn wie das Land dem Wald gegeben ist und das Meer den Wogen, so können auch die Erdbewohner nur das erkennen, was auf der Erde ist, die Himmelsbewohner aber das, was in Himmelshöhen ist“ (4,21). Esra lässt diese Antwort nicht

³⁶⁹ S.o. (3.3.3).

³⁷⁰ S.u. (3.6.3).

³⁷¹ Zum 4. Buch Esra s.o. (3.4.2 mit Anm. 234). Wie dort folgt die deutsche Übersetzung auch hier Schreiner, 4. Buch Esra.

³⁷² Vgl. Hahn, Apokalyptik, 72f; Brandenburger, Verborgenheit, 165–176.197–201.

³⁷³ Vgl. Brandenburger, Verborgenheit, 165–168, mit einer Auflistung der Belegstellen in Anm. 65.

³⁷⁴ In den verschiedenen Textüberlieferungen finden sich verschiedene Lesarten dieses Satzes, vgl. die Angaben bei Schreiner, 4. Buch Esra, 318 Anm. 11c.

³⁷⁵ Vgl. Brandenburger, Verborgenheit, 167, der die Gedanken von Vision 1 als „skeptische Position“ bezeichnet, die angesichts der „Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen“ (so der Titel seines Buchs) in eine „tiefe Krise“ geraten ist. Zu Qoh und Hi s.o. (2 und 3.2.1)

gelten, er pocht auf die dem Menschen von Gott gegebene Erkenntnisfähigkeit (4,22) und betont, dass es ihm ja genau um ein solches Verständnis dessen, was auf Erden ist, geht (4,23–25). Im Folgenden finden sich weitere Versuche, das menschliche Unvermögen, die Gegenwart zu verstehen, zu erklären. Neben dem bereits erwähnten Gedanken einer mit dem „Sündenfall“ zusammenhängenden Erkenntnisminderung³⁷⁶ wird die (zunehmende) Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeit auch als ein Zeichen der Endzeit gedeutet (vgl. 5,9). In beiden dieser Erklärungsversuche gilt das menschliche Unverständnis als „Störung“ dessen, was sein sollte – ein Gedanke, an den sich ähnlich wie im prophetischen Beitrag³⁷⁷ die Hoffnung auf eine eschatologische „Heilung“ knüpft (vgl. 6,26; 8,6).³⁷⁸ Neben solchen – bei genauerer Betrachtung in sich nicht ganz spannungslosen – erkenntnisdiskutierenden Reflexionen steht auch in 4. Esr die apokalyptische „Antwort“ auf die Fragen, die diese Reflexionen ausgelöst haben, im Vordergrund:³⁷⁹ Über die Begegnungen Esras mit Uriel, der ihm als einer der „Himmelsbewohner“ (s.o.) die notwendigen Einblicke verschaffen kann, sowie v.a. durch die im zweiten Buchteil festgehaltenen Visionen werden die ersehnten Erkenntnisse mit Esra zunächst einem Einzelnen zuteil (vgl. 14,25.40), der sie in einem zweiten Schritt über den Weg der schriftlichen Fixierung in Büchern dann einer grösseren Öffentlichkeit zugänglich macht.³⁸⁰

Als weiteres Beispiel eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im Bereich der apokalyptischen Literatur ist die *Syrische Baruchapokalypse*³⁸¹ zu nennen. Ähnlich wie in 4. Esr finden sich auch hier erkenntnisdiskutierende Reflexionen, die ihren Ausgangspunkt beim Nachsinnen über die Undurchschaubarkeit des göttlichen Tuns nehmen. Neben dem „Weg Gottes“³⁸² wird in ihnen auch die Zukunft³⁸³ und das „Ende“³⁸⁴

³⁷⁶ S.o. (3.4.2).

³⁷⁷ S.o. (3.5).

³⁷⁸ Verbunden mit dieser Hoffnung ist – unter anderer Akzentuierung – der Gedanke einer eschatologischen Erkenntnisgewinnung der Sünder unter Qualen: „[...] die müssen nach dem Tod in der Marter zur Erkenntnis kommen“ (vgl. 4. Esr 9,12).

³⁷⁹ Vgl. Brandenburg, Verborgeneheit, 186–189.197–201.

³⁸⁰ Vgl. auch die Bezeichnung Esras als „Schreiber der Erkenntnis des Höchsten“ (4. Esr 14,47), in der sich dieses apokalyptische Erkenntnisverständnis spiegelt.

³⁸¹ Eine deutsche Übersetzung mit kurzer Einleitung und Hinweisen auf Textausgaben bietet Klijn, Baruch-Apokalypse.

³⁸² Vgl. syrBar 14,8f: „O Herr, mein Herr, wer kann dein Urteil schon verstehen? Wer kann die Tiefe deines Weges untersuchen und wer durchforschen deines Pfades Majestät? Oder wer kann durchdenken deinen unaufspürbaren Ratschluss? Welches Geschöpf hat stets den Anfang und das Ende von deiner Weisheit aufgefunden?“

³⁸³ Vgl. syrBar 24,3f: „Und ich antwortete und sagte: ‚Sieh, Herr, kein Mensch kennt doch die Zahl der Dinge, die vorüber sind, noch derer, die da kommen werden. Denn siehe, ich weiss auch wohl, was mich getroffen hat. Doch was geschehen wird

als dem menschlichen Erkennen entzogen genannt, wodurch insgesamt genau die drei Erkenntnisgrenzen thematisiert werden, die in Qoh so wichtig sind.³⁸⁵ Neben der Benennung von Erkenntnisgrenzen wird umgekehrt auch die im Bereich der irdischen Welt verbleibende Erkenntnisfähigkeit problematisiert, ein Thema, das insbesondere auch für die Frage der Verantwortlichkeit des Menschen eine Rolle spielt (vgl. syrBar 15,5f). Insgesamt findet die Erkenntnisfrage in syrBar aber eine geringere Beachtung als in 4. Esr, noch stärker liegt das Gewicht auf den unmittelbaren Offenbarungen, die hier ohne den Umweg über einen vermittelnden Engel von Gott direkt an Baruch ergehen.

Bereits diese wenigen Beispiele zeigen, wie wichtig das Erkenntnisthema in der gesamten apokalyptischen Literatur ist, weil es in ihr um die Weitergabe ganz besonderer Erkenntnisse geht, die Antwort auf die Fragen der Gegenwart sein wollen. Der aussergewöhnliche Weg zu diesen Erkenntnissen erfährt dabei fast überall grosse Beachtung, weil er sich vom normalen menschlichen Erkennen unterscheidet. Das hinter solchen Darlegungen greifbar werdende Problem der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit bleibt dabei allerdings oft im Hintergrund und wird nur in einigen wenigen apokalyptischen Schriften eigens thematisiert.³⁸⁶

3.6.3 Zusammenfassender Vergleich

Der apokalyptische Beitrag zur atl. Erkenntnisdiskussion erweist sich in der Problemwahrnehmung als eng verwandt mit den Beiträgen aus dem weisheitlichen Bereich, zeigt in den Lösungsvorschlägen aber deutlich ein eigenes Profil mit markanten Besonderheiten:

(1) *Auslöser* für ein Nachdenken über das menschliche Erkennen sind im apokalyptischen Schrifttum, ähnlich wie in der gesamten weisheitlichen Diskussion,³⁸⁷ Gegenwartserfahrungen, die im Rahmen herkömmlicher Erwartungen nicht mehr erklärbar sind und damit zur Krise zu werden dro-

mit unsern Feinden, das weiss ich nicht, und wann du deine Werke anordnen wirst.“

³⁸⁴ Vgl. syrBar 14,11: „Denn wie der Atem ohne Steuerung des Menschen aufsteigt und verschwindet, ist die Natur der Menschen, die nicht mit eigenem Willen weggehn und nicht wissen, was sie am Ende überkommen wird.“

³⁸⁵ S.o. (2.2).

³⁸⁶ Im strengen Sinn können damit nur diejenigen Schriften als Teil des apokalyptischen Beitrags in der atl. Erkenntnisdiskussion angesprochen werden, in denen sich explizite erkenntnisdiskutierende Reflexionen finden; in einem weiteren Sinn gehören aber alle apokalyptischen Schriften dazu, da sich in ihnen allen eine ähnliche Problemwahrnehmung spiegelt, auch wenn diese nicht eigens thematisiert wird.

³⁸⁷ Für einen Überblick über die weisheitliche Diskussion, zu der neben den Schriften der „theologisierten“ Weisheit auch Qoh und Hi zu rechnen sind, s.o. (3.3.5).

hen. Das Unvermögen, die Tradition und die Gegenwart zu verstehen, macht auf das Erkenntnisproblem aufmerksam und führt so zur Reflexion über die menschliche Erkenntnisfähigkeit – Erkenntnis wird im apokalyptischen Beitrag darum zum Thema, weil eine Klärung der durch erschütternde Gegenwartserfahrungen ausgelösten theologischen Probleme nur über eine Klärung der Erkenntnisfrage möglich scheint.

(2) Während der Anlass für ein Nachdenken über das Erkennen im gesamten weisheitlichen und apokalyptischen Schrifttum ein ähnlicher ist, zeigen sich in der *Funktion* solcher Reflexionen grosse Unterschiede: In Qoh und v.a. Hi wird die entscheidende Antwort auf die Krise im Verweis auf die dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen selbst gesehen, weil dieser zwar nicht die Gegenwart, wohl aber das Unvermögen, diese (ganz) zu verstehen, erklären kann.³⁸⁸ Ganz anders in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit und der Apokalyptik: Hier ist die Reflexion über das Erkennen lediglich der Weg zu einer Antwort auf die Krise der Gegenwart, eine Möglichkeit darzulegen, wie Erkenntnis letztlich doch gelingen und die gesuchte Antwort damit gefunden werden kann. Während Erkenntnis in Qoh und Hi damit ein Problem bleibt, mit dem es sich zu arrangieren gilt, bemühen sich die Schriften der „theologisierten“ Weisheit und der Apokalyptik darzulegen, dass bzw. wie dieses Problem gelöst werden kann.

(3) *Probleme* im Zusammenhang mit dem Erkennen werden dabei aber sowohl in den apokalyptischen Schriften als auch in denjenigen der „theologisierten“ Weisheit immerhin insoweit *als vorhanden akzeptiert*, als neben zur Erkenntnis fähigen Menschen andere unterschieden werden, deren Erkenntnisfähigkeit begrenzt ist. Während diese Unterscheidung in den weisheitlichen Schriften mit derjenigen von Frommen und Gottlosen identisch ist, wird das Problem in den apokalyptischen Schriften offenbar verschärft wahrgenommen – die Gruppe der zur Erkenntnis Befähigten besteht hier aus ausgewählten Einzelnen, während dem Grossteil der Menschheit (und damit auch den Frommen!) die Fähigkeit zu umfassender Erkenntnis zunächst abgesprochen wird; all diese Menschen, denen ein unmittelbares Erkennen zunächst verwehrt bleibt, sind für gelingendes Erkennen auf die ausgewählten Einzelnen verwiesen, an deren Erkenntnissen sie über die Schrift als mittelbare Erkenntnisquelle teilhaben können.³⁸⁹

(4) Auch im Blick auf die vorgeschlagenen *Wege* zur Überwindung der Probleme zeichnet sich der apokalyptische Beitrag (neben gewissen Berührungen) durch charakteristische Besonderheiten aus: Nach apokalyptischer

³⁸⁸ S.o. (2 und 3.2).

³⁸⁹ In gewisser Weise ist eine ähnliche Zweiteilung auch im prophetischen Erkenntnisverständnis zu beobachten, wo zunächst ebenfalls nur ausgewählte Einzelne (die Propheten) zur Erkenntnis kommen, während der grosse Rest auf deren Vermittlung des göttlichen Wortes angewiesen ist; anders als im apokalyptischen wird diese Zweiteilung im prophetischen Beitrag (s.o., 3.5.) aber kaum problematisiert.

Vorstellung kann umfassendes Erkennen nur über eine massive Ausdehnung des Erkenntnishorizonts gelingen, wobei neben der Einbeziehung der Vergangenheit in die Beurteilung der Gegenwart insbesondere auch der Blick in die ferne Zukunft und die dort erwarteten eschatologischen Ereignisse eine entscheidende Rolle spielt. Während demgegenüber die meisten weisheitlichen Schriften rein innerweltlich argumentieren – für die älteren weisheitlichen Schriften ist eine solche Beschränkung auf die empirische Welt selbstverständlich, für Qoh wird sie zum zentralen Anliegen – ist mit Sap in einer der jüngsten weisheitlichen Schriften im Umkreis des AT eine ähnliche Ausdehnung des Erkenntnishorizonts über den Tod hinaus zu beobachten.³⁹⁰

(5) Gerade angesichts dieser Gemeinsamkeit fällt eine weitere Besonderheit des apokalyptischen Beitrags aber umso deutlicher ins Auge: Während die *Bewegung* in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit stärker von Gott zum Menschen verläuft – die Gestalt der „Weisheit“ kommt zu den Menschen und wirbt um ihre Aufmerksamkeit –, ist in den apokalyptischen Schriften durch die Berichte von Himmelsreisen und Ähnlichem eine gewisse Umkehrung zu beobachten: Die Weisheit wohnt nach apokalyptischer Vorstellung nicht auf Erden (vgl. Sir 24), sondern im Himmel (vgl. äthHen 42), wer zu Erkenntnis kommen will, muss dementsprechende Anstrengungen unternehmen. Diese hohen Anforderungen an gelingendes Erkennen erklären, warum nach apokalyptischer Vorstellung zunächst nur ausgewählte Einzelne dazu befähigt sind, denen über die Gestalt eines übernatürlichen „Erkenntnishelfers“ Unterstützung zuteil wird.

(6) Insgesamt erweisen sich die apokalyptischen Schriften in der Erkenntnisfrage damit als seltsam *ambivalent*: Einerseits benennen sie ähnlich deutlich wie Hi und Qoh Bereiche, die dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen entzogen bleiben, um gleichzeitig Wege aufzuzeigen, wie zunächst Einzelne, über diese dann in einem zweiten Schritt aber auch eine grössere Öffentlichkeit, diese Grenzen überschreiten können. Auch in der Frage nach Erkenntnisquellen werden mehrere Antworten nebeneinander gegeben, wobei anders als in der Weisheit allerdings weder Tradition noch Erfahrung eine besondere Rolle spielen: Die Apokalyptiker gelangen über Träume, Visionen und andere Formen der göttlichen Offenbarung zu umfassender Erkenntnis, während die Späteren auf die Schrift verwiesen sind. Durch die in ihnen entwickelte Vorstellung eines zweistufigen Erkenntnisvorgangs legitimieren (und immunisieren) sich die apokalyptischen Schriften gewissermassen selbst, indem sie sich als schriftliche Form der an die Apokalyptiker ergangenen Offenbarungen präsentieren und damit jeglicher kritischer Infragestellung entziehen.

³⁹⁰ S.o. (3.3.4).

4. Erkenntnis als Problem – Zusammenfassung und Ausblick

Neben Texten, in denen die menschliche Erkenntnisfähigkeit selbstverständlich vorausgesetzt ist, gibt es im AT andere, in denen Erkenntnis als Problem wahrgenommen und reflektiert wird.¹ Diese bilden den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, die sich – immer auch im Blick auf die Umwelt des AT – um eine Klärung der drei Fragen nach dem Wo, dem Wie und dem Warum solch eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik im AT bemühte und dabei auf eine intensiv geführte Diskussion um das menschliche Erkennen stiess.²

Dass die Vielfalt der Möglichkeiten, Erkenntnis als Problem wahrzunehmen, im AT zu kontroversen Positionen in der Erkenntnisfrage führt, die miteinander ins Gespräch gebracht werden – so die eingangs dieser Untersuchung aufgestellte Behauptung³ –, hat sich im Laufe dieser Untersuchung mehrfach bestätigt: Immer wieder trifft man auf Bezugnahmen zwischen den unterschiedlichen Schriften,⁴ seien es weiterführende Aufnahmen oder kritische Abgrenzungen, die zeigen, dass die Reflexion über das menschliche Erkennen in ihnen nicht isoliert, sondern im Rahmen einer intensiven Diskussion erfolgt.⁵

¹ S.o. (1.1).

² S.o. (1.3.).

³ S.o. (1.3.1.b).

⁴ Nicht alle diese Bezugnahmen sind gleicher Art: manche verdanken sich traditions-geschichtlichen, andere literarischen Zusammenhängen.

⁵ Besonders deutlich zeigt sich die Lebendigkeit dieser Diskussion im weisheitlichen Schrifttum, in dem die Frage des Verhältnisses von Erfahrung und Tradition über längere Zeit hinweg kontrovers verhandelt wird, um das Problem einer Divergenz zwischen diesen beiden Erkenntnisquellen bewältigen zu können. Ältere Gedanken werden dabei von jüngeren Schriften aufgenommen und weiterreflektiert, konträre Positionen z.T. aber auch ignoriert bzw. als absurd dargestellt (s.o., 3.3.5). Neben diesen innerweisheitlichen Bezugnahmen gibt es auch zwischen anderen atl. Schriften solche Schnittstellen, die über die gemeinsame Fragestellung (nach Grenzen und

Um die Vielstimmigkeit dieser atl. Erkenntnisdiskussion hör-, aber auch fassbar zu machen, wurden im zweiten und dritten Hauptteil dieser Untersuchung sechs Diskussionsbeiträge mit je eigener Position in der Erkenntnisfrage voneinander unterschieden: der Beitrag Qohelets (2), derjenige der „Hiob-Literatur“ (3.2), der Beitrag der „theologisierten“ Weisheit (3.3.), derjenige von Gen 2f und verwandten Texten (3.4), der prophetische (3.5) sowie der apokalyptische Beitrag (3.6). Jeder dieser Beiträge wurde auf seinen spezifischen Umgang mit der Erkenntnisthematik hin befragt, die dabei zutage tretenden charakteristischen Besonderheiten genauer untersucht. Die wichtigsten Ergebnisse aus diesen Untersuchungen wurden jeweils am Ende der entsprechenden Kapitel in einem zusammenfassenden Vergleich mit anderen Beiträgen festgehalten.⁶

Nachdem in den beiden vorangegangenen Hauptteilen die einzelnen Beiträge der atl. Erkenntnisdiskussion nacheinander in den Vordergrund gerückt wurden, soll hier zum Schluss die Aufmerksamkeit nochmals der gesamten Diskussion gelten. In einer systematisierenden Gesamtschau kann zusammenfassend festgehalten werden, in welchen Bereichen atl. Literatur Erkenntnis als Problem wahrgenommen wird (wo?), aus welchen Gründen es zu einer solchen Problemwahrnehmung gekommen ist (warum?) und welche Fragestellungen in der so ausgelösten Diskussion eine Rolle spielen (wie?). Daran anschliessend kann die atl. Erkenntnisdiskussion schliesslich auf ihre Tragfähigkeit für ein heutiges Nachdenken über das menschliche Erkennen befragt werden, wobei skizzenhaft sowohl auf offen gebliebene Probleme als auch auf gültig bleibende Einsichten hingewiesen werden soll.⁷

Quellen der Erkenntnis) hinausgehen: Ein solcher Schnittpunkt ist etwa die Diskussion um das „böse Herz“ des Menschen, von dem sowohl in der Urgeschichte als auch in gewissen prophetischen und apokalyptischen Schriften die Rede ist (s.o., 3.4.1 mit Anm. 207; 3.4.2 mit Anm. 235; 3.5.2; 3.5.3). Anspielungen auf andere Positionen sind auch in Qoh zu beobachten, hinter manchen Abgrenzungen, die hier gemacht werden, stösst man auf prophetische oder apokalyptische Vorstellungen über das Erkennen. Eventuell spielt für Qoh auch die Reflexion von Gen 2f eine Rolle, begegnet doch auch hier der – allerdings ganz anders ausgeführte – Gedanke, dass die menschliche Erkenntnisfähigkeit etwas Ambivalentes ist. Einen knappen (und wohl eher zufälligen) Bezug auf eine andere Position in der Erkenntnisdiskussion findet man auch in Dan, wo das karikierte Erkenntnisverständnis der chaldäischen Weisen verblüffend den Darlegungen Qohelets ähnelt. Bezüge sind schliesslich auch zwischen gewissen apokalyptischen Schriften und der Sap zu vermerken, in denen je der Horizont des Erkennens bis über den Tod hinaus ausgedehnt wird, um an einem Zusammenhang von Tun und Ergehen festhalten zu können.

⁶ S.o. (2.4; 3.2.3; 3.3.5; 3.4.3; 3.5.3; 3.6.3).

⁷ Rückverweise auf die entsprechenden Kapitel sollen auch hier nochmals die bessere Orientierung erleichtern; dort allerdings, wo einzelne Diskussionsbeiträge namentlich genannt werden, kann auf sie verzichtet werden.

1. Hauptsächlich weisheitliche, daneben aber auch manche prophetische und apokalyptische Schriften des AT sind es, in denen das Gelingen menschlichen Erkennens nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt, sondern als Problem wahrgenommen und als solches reflektiert wird.

Die Frage nach dem Wo eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik führt in unterschiedliche Bereiche atl. Literatur, wobei an erster Stelle die Weisheit zu nennen ist: In ihren Schriften wird Erkenntnis besonders häufig zum Thema – der Versuch, die Wirklichkeit zu bewältigen, ist offenbar eng mit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit verbunden, sodass die Suche nach Orientierung im Leben früher oder später zur Reflexion über das menschliche Erkennen führt.⁸ Während solche erkenntnisdiskutierenden Reflexionen in den gesetzlichen und geschichtlichen Büchern des AT weitgehend fehlen,⁹ begegnen sie neben dem weisheitlichen auch im prophetischen und apokalyptischen Schrifttum, sodass sich insgesamt ein sehr vielfältiges Bild ergibt; Erkenntnis wird im AT vielerorts und auf unterschiedliche Weise als Problem wahrgenommen und als solches thematisiert.

2. Da es im AT niemals ein abstraktes Interesse ist, das nach dem Erkennen fragen lässt, die Reflexion vielmehr stets an konkreten Schwierigkeiten aufbricht, die auf dem Hintergrund der bisher selbstverständlich vorausgesetzten Vorstellungen nicht mehr erklärt werden können,¹⁰ sind es im Einzelnen ganz unterschiedliche Zusammenhänge, in denen Erkenntnis in den einzelnen Schriften zu einem Thema wird.

Fragt man nach den Gründen, die in den einzelnen Schriften zu einem problembewussten Umgang mit der Erkenntnisthematik geführt haben, stösst man auf Schwierigkeiten unterschiedlichster Lebenssituationen, die auf die eine oder andere Weise Erkenntnis als Problem wahrnehmen lassen und damit zum Auslöser der Reflexion über das menschliche Erkennen werden: In der „Hiob-Literatur“ ist es das Leiden des Gerechten, das die Frage nach den Kriterien eines „gerechten“ Verhaltens, nach der Ordnung der Welt

⁸ Zur Weisheit als Bewältigung der Wirklichkeit vgl. von Rad, *Weisheit*, 151–181. Die enge Verknüpfung der Weisheit mit der Erkenntnisfrage kommt etwa auch in der Umschreibung von Schmid, Amos, 137, zum Ausdruck, nach der Weisheit die „Bemühung des Menschen“ ist, „bestimmte Erfahrungen und Erlebnisse zu formulieren, zu sammeln und zu ordnen, um so ein Stück weit die Regeln und Ordnungen der Welt zu erkennen, um sich nach Möglichkeit ihnen entsprechend zu verhalten und so die Ordnung der Welt zu erhalten bzw. immer wieder neu zu konstituieren.“

⁹ Vereinzelte Bemerkungen über das Erkennen finden sich auch hier, neben der Urgeschichte mit der (weisheitlich geprägten) Paradieserzählung Gen 2f (s.o., 3.4.1) sei etwa auch auf die Bücher Ex und Dtn verwiesen, in denen das menschliche Erkennen hier und dort zum Thema wird. Insgesamt bleibt das Erkenntnisthema in den gesetzlichen und geschichtlichen Büchern des AT aber marginal.

¹⁰ S.o. (1.2.2.b und 1.3.1.c).

und der Gerechtigkeit Gottes aufkommen lässt und beim Versuch, diese zu beantworten, auf das Problem der menschlichen Erkenntnisfähigkeit führt. Schwerer lässt sich der konkrete Anlass des Nachdenkens über das Erkennen in Qoh bestimmen, da dieser hier stärker als in anderen atl. Büchern in den Hintergrund getreten ist: Sicherlich spielt die Divergenz von Tradition und Erfahrung eine wesentliche Rolle, konkret wohl insbesondere in der Auseinandersetzung mit Zeitgenossen, die genaue Zukunftsprognosen anstellen zu können meinen. Auch im Bereich der „theologisierten“ Weisheit ist es die verschieden interpretierbare Divergenz von Tradition und Erfahrung, die nach dem Erkennen fragen lässt. Als zweiter Auslöser der Reflexion tritt hier im Zeitalter des Hellenismus die Frage nach dem Verhältnis von eigener und fremder Lehre hinzu, die ebenfalls auf das Erkenntnisthema führt. Auch im apokalyptischen Schrifttum spielt das Problem der Divergenz von Tradition und Erfahrung eine Rolle, hier ist es die Unmöglichkeit, der Gegenwart und den die Gegenwart betreffenden Verheissungen einen Sinn abzugewinnen, die Erkenntnis zu einem Thema werden lässt. Ganz anderer Art hingegen sind die Schwierigkeiten, die im Bereich der Prophetie und in Gen 2f Erkenntnis als Problem wahrnehmen lassen: Im prophetischen Schrifttum führt die Erfahrung ungehört verklingender prophetischer Botschaft, in Gen 2f diejenige eines verantwortungslosen Umgangs mit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zum Nachdenken über das Erkennen.

3. So verschieden die konkreten Schwierigkeiten auch sind, die zu einem Verlust der Selbstverständlichkeit von Erkenntnis führen, sind sie letztlich doch beinahe alle mit demselben Problem verbunden: mit der Begrenztheit menschlichen Erkennens. Kontrovers diskutiert wird im AT, wie diese zu beurteilen ist, ob als anthropologische Grundgegebenheit oder als vorübergehende Störung.

Die Reflexion über Erkenntnisgrenzen erweist Texte als problembewusst im Umgang mit der Erkenntnisthematik, zeigen Erfahrungen einer Begrenztheit menschlichen Erkennens doch deutlich, dass dieses nicht etwas Selbstverständliches ist, sondern etwas, das durchaus auch misslingen kann.¹¹ Bei der Frage nach Charakter und Ursachen dieser Begrenztheit nimmt die Erkenntnisreflexion beinahe aller Beiträge zur atl. Erkenntnisdiskussion denn auch ihren Ausgang,¹² wobei die Beurteilung insgesamt höchst kontrovers ausfällt: In den prophetischen Schriften wird das Ausbleiben einer Reaktion des Volkes auf die prophetische Verkündigung als Folge einer

¹¹ Die Rede über Erkenntnisgrenzen ist eines der beiden Kriterien eines problembewussten Umgangs mit der Erkenntnisthematik, s.o. (1.3.2.a).

¹² Einzig in Gen 2f spielt das Thema der Erkenntnisgrenzen keine bzw. eine völlig andere Rolle: Nicht die Begrenztheit, sondern gerade die Folgen einer als sehr hoch eingeschätzten menschlichen Erkenntnisfähigkeit werden hier als Problem diskutiert.

vorübergehenden Störung der Erkenntnisfähigkeit erklärt, für die verschiedene Gründe genannt werden. Ähnlich wird die Begrenztheit des Erkennens auch in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit als etwas gezeichnet, das nicht sein müsste und nicht sein sollte. Eindeutiger als im prophetischen Schrifttum werden dabei genau diejenigen Menschen für das Ausbleiben von Erkenntnis verantwortlich gemacht, die davon selbst betroffen sind; konkret werden so die Meinungen derer disqualifiziert, die der eigenen Tradition widersprechende Meinungen vertreten: Ihr „gottloses“ Verhalten führt zu Irrtümern, während echte Erkenntnis für Gottesfürchtige problemlos möglich ist. Als tiefgreifender noch wird die Begrenztheit menschlichen Erkennens in den apokalyptischen Schriften beurteilt: Die Gegenwart bleibt nicht nur für die Gottlosen, sondern gerade auch für die Frommen unverständlich; die Begrenztheit des Erkennens ist Zeichen der anbrechenden Endzeit, weshalb von ihr – mit Ausnahme weniger Ausgewählter – bis zum Ablauf einer festgesetzten Frist alle betroffen sind. Noch radikaler wird das Scheitern gewisser Erkenntnisversuche in Qoh und der „Hiob-Literatur“ als Hinweis auf eine grundsätzliche Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeit verstanden, durch die Gott selbst gewisse Bereiche der Welt dem Zugriff des menschlichen Erkennens entzieht; als anthropologische Grundgegebenheit betrifft diese Begrenztheit unterschiedslos alle Menschen und bleibt unüberwindbar.

4. *Wo Erkenntnis als Problem wahrgenommen wird, gewinnt auch die Frage nach verlässlichen Erkenntnisquellen an Bedeutung. Im AT wird sie je nach Beurteilung der erfahrenen Begrenztheit des Erkennens verschieden akzentuiert: Entweder als Frage nach verbleibenden Möglichkeiten gelingenden Erkennens im Rahmen akzeptierter Erkenntnisgrenzen oder als solche nach Wegen, diese Grenzen zu überwinden.* Ein Verlust der Selbstverständlichkeit von Erkenntnis lässt danach fragen, aus welchen Quellen man verlässliche Erkenntnisse schöpfen kann, welche Wege menschliches Erkennen gelingen lassen.¹³ Im AT führen die erkenntnisdiskutierenden Reflexionen der einzelnen Diskussionsbeiträge je nach Einschätzung der Begrenztheit menschlichen Erkennens in die eine oder andere Richtung weiter: Überall dort, wo die Erkenntnisgrenzen als unüberwindbar verstanden werden, gewinnt die kritische Beurteilung unterschiedlicher Erkenntnisquellen an Bedeutung, dort hingegen, wo die Begrenztheit des Erkennens als Situation beurteilt wird, die eigentlich nicht sein müsste, interessiert vorrangig, unter welchen Bedingungen bzw. auf welchen Wegen sie überwunden und umfassendes Erkennen wieder möglich werden kann. Am intensivsten wird die Frage nach der Verlässlichkeit unterschiedlicher Erkenntnisquellen in Qoh und der „Hiob-Literatur“ dis-

¹³ Die Rede über Erkenntnisquellen ist das zweite Kriterium zur Identifizierung von erkenntnisdiskutierenden Texten, s.o. (1.3.2.a).

kutiert, weil in diesen beiden Beiträgen das Wissen um die unüberwindbare Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit dazu nötigt, vertrauenswürdige Erkenntnisquellen von solchen zu unterscheiden, die zum Scheitern der Erkenntnisbemühungen führen. Während in Qoh dabei die eigene Erfahrung positiv beurteilt und als einzig zuverlässige Erkenntnisquelle wertend von Tradition und unmittelbarer Offenbarung unterschieden wird, werden in Hi alle drei Erkenntnisquellen kritisiert, in ihrer begrenzten Zuverlässigkeit aber gleichberechtigt nebeneinander stehen gelassen. Im apokalyptischen Schrifttum, in dem die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit nicht als natürliche Gegebenheit, sondern als Zeichen der Endzeit verstanden wird, interessiert hauptsächlich die Frage, wie diese Begrenztheit umgangen bzw. überwunden werden kann. Erkenntnis ist nach der Vorstellung der apokalyptischen Schriften ein exquisites Gut, das – durch die Unterstützung eines „übernatürlichen Erkenntnishelfers“ – zunächst nur ausgewählten Einzelnen vermittelt wird, über die schriftliche Fixierung am Ende der Ereignisse der Endzeit aber für alle zugänglich werden soll. Damit ist einerseits erklärt, woher die in den apokalyptischen Büchern festgehaltenen Erkenntnisse ihre Legitimation haben, andererseits aber auch, warum sie nicht von allen verstanden werden können. Auch in den prophetischen Schriften geht es nicht darum, sich mit der Begrenztheit menschlichen Erkennens zu arrangieren: Da das Ausbleiben von Erkenntnis als Ausdruck einer Störung der Gottesbeziehung des Volkes verstanden wird, interessiert hier neben der Suche nach Erklärungen für diese Störung hauptsächlich die Frage, wie die ursprüngliche Erkenntnisfähigkeit wiederhergestellt werden könnte. Während bei der Suche nach Verantwortlichen für das Scheitern des Erkennens unterschiedliche Antworten gegeben werden, richtet sich die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der Erkenntnisfähigkeit allein auf Gott, von dem eine „Heilung“ der Störung als eschatologische Heilstat erwartet wird. Eine bedeutend geringere Rolle spielt die Reflexion über die Überwindung der Begrenztheit menschlichen Erkennens in den Schriften der „theologisierten“ Weisheit, da diese hier als selbstverschuldetes und nicht als grundsätzliches Problem verstanden wird. Einzig zur Erklärung, warum falsche Behauptungen entstehen können, wird an gewissen Stellen dargelegt, wie zu gelingendem Erkennen der Erkenntnis-horizont bis über den Tod hinaus ausgedehnt werden muss. Solche falschen Behauptungen anderer werden in erster Linie aber durch die mangelnde Beachtung erklärt, die ihre Vertreter der Tradition und der unmittelbaren Offenbarung schenken; wer auf diese beiden zuverlässigen Erkenntnisquellen zurückgreift, für den ist Erkenntnis kein Problem.¹⁴

¹⁴ Wieder ist es der Beitrag von Gen 2f und verwandten Texten, der sich grundsätzlich von allen anderen Beiträgen unterscheidet: Weder die Frage nach verlässlichen Erkenntnisquellen noch diejenige nach einer Überwindung von Erkenntnisgrenzen

5. An der Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes der menschlichen Erkenntnisfähigkeit entscheidet sich nicht nur, welche Hoffnungen sich auf das zukünftige Erkennen richten, sondern auch, wie die ursprüngliche menschliche Erkenntnisfähigkeit eingeschätzt wird; intensiv reflektiert wird dieser Zusammenhang in Gen 2f.

Nicht nur im Blick auf die Zukunft, sondern auch im Blick auf die Vergangenheit ist die Einschätzung des Charakters der gegenwärtigen Erkenntnis(un)fähigkeit des Menschen entscheidend: Dort, wo diese als Störung eingestuft wird, verbinden sich andere Vorstellungen mit dem Urzustand als dort, wo sie als von Gott für den Menschen so vorgesehen verstanden wird. Nur selten allerdings kommen solche Vorstellungen explizit zur Sprache – an erster Stelle ist hier Gen 2f zu nennen, wo die Frage nach dem Verhältnis der gegenwärtigen zur ursprünglichen menschlichen Erkenntnisfähigkeit von zentralem Interesse ist: Nicht Erfahrungen einer Begrenztheit, sondern umgekehrt Erfahrungen einer negativen „Kehrseite“ der als sehr hoch beurteilten menschlichen Erkenntnisfähigkeit lassen Erkenntnis in Gen 2f(–11) als Problem wahrnehmen. Im Rahmen der Schilderung des Übergangs des Menschen aus einer „paradiesischen“ Gegenwelt in die reale Welt spielt die Veränderung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit eine bzw. die zentrale Rolle; durch das Essen vom Erkenntnisbaum wird der Mensch in Bezug auf die „Erkenntnis des Guten und des Bösen“ gottgleich – ein Gewinn, der nicht nur durch den Verlust der Möglichkeit des ewigen Lebens, sondern auch durch denjenigen der kindlichen Naivität und der damit verbundenen Nähe zu Gott erkaufte ist. Die uranfängliche Erkenntniserweiterung macht den Menschen selbständig, gibt damit aber auch der Möglichkeit eines Bruchs zwischen Gott und Mensch Raum.¹⁵

wird hier diskutiert, da die Probleme im Zusammenhang mit dem Erkennen an anderem Ort gesehen werden.

¹⁵ In anderen Beiträgen ist vom ursprünglichen Zustand der menschlichen Erkenntnisfähigkeit eher beiläufig die Rede. In Qoh, Hi und den Schriften der „theologisierten“ Weisheit weisen vereinzelte Bemerkungen darauf hin, dass keine Veränderung zwischen dem ursprünglichen und dem gegenwärtigen Zustand angenommen wird: Nach Qoh und Hi hat Gott das menschliche Erkennen von allem Anfang an auf gewisse Bereiche beschränkt, nach der „theologisierten“ Weisheit hingegen ist dem Menschen die Möglichkeit zu weitreichendem Erkennen seit der Schöpfung gegeben, wenn er sich diese durch ein gottloses Verhalten denn nicht selbst verbaut. In den apokalyptischen Schriften finden sich unterschiedliche Vorstellungen über den Urzustand: Einige rechnen mit einer uranfänglichen Erkenntnisminderung, andere mit einer ebensolchen Erkenntniserweiterung; allen gemeinsam ist das Verständnis des gegenwärtigen Zustandes als Zeichen der Endzeit und die Hoffnung auf dessen Überwindung. Deutlicher noch zeigen sich die Zusammenhänge zwischen der Beurteilung ursprünglicher, gegenwärtiger und zukünftiger Erkenntnisfähigkeit in den prophetischen Schriften: Gerade weil hier das gegenwärtige Ausbleiben von Gotteserkenntnis als Störung einer ursprünglich intakten Erkenntnis-

6. Die atl. Diskussion lässt Erkenntnis als Problem wahrnehmen, ohne alle damit zusammenhängenden Fragen ein für allemal beantworten zu können – menschliches Erkennen bleibt bis heute ein Thema, das gerade auch in theologischen Zusammenhängen der Reflexion bedarf. So unbestritten dabei an verschiedenen Punkten über die atl. Diskussion hinaus weitergedacht werden muss, gilt es an manchen ihrer Grundeinsichten auch festzuhalten, wenn Erkenntnis zum Thema wird.

Verschiedenste Gesichtspunkte werden in der atl. Erkenntnisdiskussion thematisiert, viele Aspekte angesprochen, gewisse Fragen aber bleiben in ihr auch offen bzw. werden gar nicht gestellt:

(a) Kaum reflektiert wird in der atl. Diskussion etwa, warum (der eigene) Gott nicht von allen erkannt wird, warum es Menschen gibt, die keinen oder einen anderen Gott als Gott (an)erkennen. Für das AT mit seinem polytheistischen Hintergrund stellt sich diese Frage kaum, erst in einem streng monotheistischen Denksystem gewinnt das Nebeneinander verschiedener Religionen an Brisanz und bedarf der Klärung.

(b) Offen bleibt in der atl. Diskussion letztlich auch die (kontrovers diskutierte) Frage der Beurteilung der verschiedenen Erkenntnisquellen, die Gewichtung und das Verhältnis von Erfahrung, Tradition und unmittelbarer Gottesoffenbarung. Durch das ntl. Zeugnis bzw. die kirchliche Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus bekommt sie noch eine neue Dimension, die in einem christlichen Diskussionszusammenhang der besonderen Aufmerksamkeit bedarf.

(c) Ungeklärt bleibt im AT auch das Verhältnis von Glaube und Erkenntnis. In manchen prophetischen Schriften und in der „theologisierten“ Weisheit ist angedeutet, dass die Erkenntnis Gottes wesentlicher Bestandteil einer heilvollen Gott-Mensch-Beziehung ist, dass die kognitive Dimension in dieser eine wichtige Rolle spielt. In welchem Verhältnis Glaube und Erkenntnis dabei aber stehen, bleibt offen bzw. wird nur unbefriedigend¹⁶ geklärt.

(d) Kaum thematisiert wird im AT sodann der enge Zusammenhang von Gottes- und Welterkenntnis; obwohl implizit vorausgesetzt, wird er an keiner Stelle explizit reflektiert.¹⁷ Sowohl im Blick auf Erfahrungen einer Begrenztheit des menschlichen Erkennens als auch im Blick auf dessen

fähigkeit verstanden wird, kann ihre eschatologische Wiederherstellung durch Gott auch erhofft werden.

¹⁶ In den Schriften der „theologisierten“ Weisheit wird Intellekt und Frömmigkeit des Menschen stark parallelisiert, ein Frommer ist ein Weiser und ein Gottloser ein Dummer; ein solches Konzept vermag nicht zu überzeugen, ist doch Frömmigkeit bzw. Glaube offenkundig etwas, das nicht einfach gelehrt bzw. gelernt werden kann.

¹⁷ Erkennbarkeit der Welt und Erkennbarkeit Gottes sind im AT Themen, die auf die eine oder andere Weise stets zusammen zur Sprache gebracht werden, ohne dass es über diesen Zusammenhang zur Reflexion käme.

Gelingen ist dieser Zusammenhang theologisch bedeutsam und bedarf der weiteren Reflexion.

Trotz solcher ungeklärt bleibender Fragen erweist sich die atl. Erkenntnisdiskussion in manchem als bleibend aktuell, finden sich in ihr verschiedene Gesichtspunkte, die es heute genauso wie damals zu bedenken gilt, wenn über das Erkennen nachgedacht wird. Einige von ihnen seien hier zum Schluss nochmals explizit genannt:

(e) Zu beachten bleibt sicherlich die *Breite der Problemwahrnehmung* bzw. die Vielfalt von Fragestellungen, unter denen Erkenntnis im AT zu einem Thema wird: Neben der primär systematischen Frage nach den Quellen und Grenzen von (Gottes- und Welt-)Erkenntnis tritt in der atl. Reflexion etwa auch die seelsorgerliche Frage nach dem Umgang mit Erfahrungen der Begrenztheit des Erkennens und die ethische Frage nach den Konsequenzen einer sehr weitreichenden Erkenntnisfähigkeit in den Blick. Die atl. Erkenntnisdiskussion führt so eindringlich vor Augen, dass das menschliche Erkennen unter verschiedenen Gesichtspunkten zu einem Thema der Theologie werden muss.

(f) Aktuell erweist sich die atl. Erkenntnisdiskussion auch durch ihren *weiten Erkenntnisbegriff*: So eindeutig das Erkennen im AT ein kognitiver Vorgang ist, so wenig eindeutig lässt es sich auf diese kognitive Dimension reduzieren, sondern beinhaltet darüber hinaus auch einen emotionalen bzw. kontakativen Aspekt. Besonders das atl. Reden über die Gotteserkenntnis ruft so immer wieder ins Gedächtnis, dass das Erkennen nicht nur den Intellekt, sondern den ganzen Menschen betrifft.¹⁸

(g) Bleibende Beachtung verdient auch die *dezidierte Rückbindung jeder Erkenntnis an Gott*: Trotz aller Unterschiede teilen all die verschiedenen Beiträge in der atl. Erkenntnisdiskussion die Grundüberzeugung, dass Gott es ist, dem sich jedes gelingende Erkennen verdankt. Dieser Gedanke wird auf beide Seiten hin entfaltet, mit dem Gelingen wird auch das Scheitern menschlicher Erkenntnisbemühungen auf Gott zurückgeführt. V.a. in Hi und Qoh kommt es in diesem Zusammenhang zu einer entschiedenen Zurückweisung jeglicher menschlichen Erkenntnisversuche, die Gott verfügbar machen wollen; Gott lässt sich durch kein Erkennen berechenbar machen, er entzieht sich jedem Versuch, ihn ganz zu begreifen und damit greifbar zu machen.¹⁹ Gerade aus der konsequent zu Ende gedachten

¹⁸ Aus diesem Grund kann das Ausbleiben von Erkenntnis eine sehr schmerzhaft Erfahrung sein.

¹⁹ Diese Einsicht in die Begrenztheit der Möglichkeit, Gott zu erkennen, führt im AT nicht in ein resigniertes Schweigen, vielmehr wird in unterschiedlichen Antworten um die Gottesfrage gerungen, werden immer wieder neue Versuche unternommen, doch etwas über Gott auszusagen. Das Nebeneinander verschiedenster Antworten (in unterschiedlichen Sprachformen) ist dabei nicht Defizit, sondern hermeneutische Chance, weil gerade diese Vielstimmigkeit den fragmentarischen Charakter

Grundüberzeugung heraus, dass Gott es ist, dem sich letztlich jedes menschliche Erkennen verdankt, erinnert die atl. Erkenntnisdiskussion so daran, dass nicht nur das Gelingen, sondern mit diesem auch das Scheitern von Erkenntnis als von Gott gegeben zu akzeptieren ist. Gott selbst hat das menschliche Erkennen begrenzt, auf ihn allein (und nicht auf menschliche Bemühungen) kann sich die Hoffnung auf eine Überwindung dieser Begrenztheit denn auch nur richten.

bzw. die Vorläufigkeit jeder menschlichen Rede über Gott in Erinnerung behält und damit die Souveränität Gottes wahrt, der von keiner menschlichen Rede, sei sie noch so poetisch oder wissenschaftlich, jemals ganz erfasst werden kann.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach dem Verzeichnis von S.M. Schwertner, IATG² (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1992).

- Aischylos*, Der gefesselte Prometheus. Übertragen von C. Philips, Insel Bücherei 84, Leipzig 1913.
- Aitken, K.T.*, Hearing and Seeing. Metamorphoses of a Motif in Isaiah 1–39, in: P.R. Davies/D.J.A. Clines (Hrsg.), Among the Prophets. Language, Image and Structure in the Prophetic Writings, JSOT.S 144, Sheffield 1993, 12–41.
- Albertz, R.*, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), in: F. Crüsemann (Hrsg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 11–27.
- Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern, GAT 8/2, Göttingen 1992.
 - The Sage and Pious Wisdom in the Book of Job. The Friends' Perspective (translated by L.G. Perdue), in: J.B. Gammie/L.G. Perdue (Hrsg.), The Sage in Israel and the Ancient Near East, Winona Lake 1990, 243–261.
- Amir, Y.*, Die Gestalt des Thanatos in der ‚Weisheit Salomos‘, JJS 30 (1979), 154–178, = in: ders., Studien zum Antiken Judentum. Mit einem Geleitwort von Michael Mach, BEAT 2, Frankfurt a.M./Bern/New York 1985, 51–82.
- Anderson, W.H.U.*, Philosophical Considerations in a Genre Analysis of Qoheleth, VT 48 (1998), 289–300.
- What is Scepticism and Can it be Found in the Hebrew Bible?, SJOT 13 (1999), 225–257.
- Anzenbacher, A.*, Einführung in die Philosophie, Wien/Freiburg/Basel 1989.
- Arambarri, J.*, Der Wortstamm „hören“ im Alten Testament. Semantik und Syntax eines hebräischen Verbs, SBB 20, Stuttgart 1990.
- Assmann, J.*, Art. Harfnerlieder, LÄ 2 (1977), 972–982.
- Ägyptische Hymnen und Gebete, TUAT 2/2, 827–928.
 - Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991.
- Backhaus, F.J.*, „Es gibt nichts Besseres für den Menschen“ [Koh 3,22]. Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet, BBB 121, Bodenheim 1998.
- Qohelet und Sirach, BN 69 (1993), 32–55.
 - Widersprüche und Spannungen im Buch Qohelet. Zu einem neueren Versuch, Spannungen und Widersprüche literarkritisch zu lösen, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin/New York 1997, 123–154.

- „Denn Zeit und Zufall trifft sie alle“. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet, BBB 83, Frankfurt a.M. 1993.
- Baltzer, K.*, Deutero-Jesaja, KAT 10/2, Gütersloh 1999.
- Women and War in Qohelet 7,23–8,1a, HThR 80 (1987), 127–132.
- Bardke, H.*, Prophetische Züge im Buche Hiob, in: F. Maass (Hrsg.), Das ferne und nahe Wort. Festschrift, Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet, Berlin 1967, 1–10.
- Barneš, J.*, L'Ecclésiaste et le scepticisme grec, RThP 131 (1999), 103–114, = in: M. Rose (Hrsg.), Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel 21, Neuchâtel 1999, 15–26.
- Bartelmus, R.*, Die Tierwelt in der Bibel 1. Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur, BN 37 (1987), 11–37, = in: B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke/U. Glessmer (Hrsg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 245–277.
- Barth, C.*, Art. יָדָה, ThWAT 4 (1984), 567–572.
- Barthel, J.*, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31, FAT 19, Tübingen 1997.
- Baumann, E.*, יָדָה und seine Derivate. Eine sprachlich-exegetische Studie, ZAW 28 (1908), 22–41. 110–143.
- „Wissen um Gott“ bei Hosea als Urform von Theologie? Eine Antwort, EvTh 15 (1955), 416–425.
- Baumann, G.*, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, FAT 16, Tübingen 1996.
- Becker, U.*, Jesaja. Von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, Göttingen 1997.
- Bergman, J./Botterweck, G.J.*, Art. יָדָה, ThWAT 3 (1982), 479–512.
- Beuken, W./Dahmen, U.*, Art. יָדָה, ThWAT 7 (1993), 271–284.
- Bird, P.A.*, Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung, JBTh 9 (1994), 3–24.
- Bohlen, R.*, Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet, TThZ 106 (1997), 22–38.
- Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin/New York 1997, 249–273.
- Botterweck, G.J.*, Art. יָדָה, ThWAT 3 (1982), 100–116.
- „Gott erkennen“ im Sprachgebrauch des Alten Testaments, BBB 2, Bonn 1951.
- Botterweck, G.J./Ringgren, H.* (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970ff.
- Brandenburger, E.*, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches, AThANT 68, Zürich 1981.
- Brindle, W.A.*, Righteousness and Wickedness in Ecclesiastes 7,15–18, AUSS 23 (1985), 243–257, = in: R.B. Zuck (Hrsg.), Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes, Grand Rapids 1994, 301–313.
- Brunner, H.*, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Hellmut Brunner, Zürich/München 21991.
- Brunner-Traut, E.*, Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten, Darmstadt 31996.
- Buccellati, G.*, Adapa, Genesis, and the Notion of Faith, UF 5 (1973), 61–66.
- Bultmann, R.*, Art. γινώσκω, ThWNT 1 (1933), 688–719.

- Burian, R.M.*, Art. Empirismus, in: J. Speck (Hrsg.), Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe. In Verbindung mit Karl Acham, Rudolf Haller, Lorenz Krüger und Paul Weingartner herausgegeben von Josef Speck, Band 1, UTB 966, Göttingen 1980, 150–158.
- Cazelles, H.*, Art. אָרִיל, ThWAT 1 (1973), 148–151.
- Ceresko, A.R.*, The Function of Antanacsis (mš' „to find“ // mš' „to reach, overtake, grasp“) in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth, CBQ 44 (1982), 551–569.
- Clements, R.E.*, Patterns in the Prophetic Canon. Healing the Blind and the Lame, in: G.M. Tucker/D.L. Petersen/R.R. Wilson (Hrsg.), Canon, Theology, and Old Testament Interpretation. Essays in Honor of Brevard S. Childs, Philadelphia 1988, 189–200.
- Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes, JSOT 31 (1985), 95–113.
- Clifford, R.J.*, Proverbs. A Commentary, OTL, Louisville 1999.
- Clines, D.J.A.*, Job 4,13. A Byronic Suggestion, ZAW 92 (1980), 289–291.
- Collins, J.J.*, Daniel. A Commentary on the Book of Daniel, Hermeneia, Minneapolis 1993.
- The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature, Grand Rapids/Cambridge 1998.
- Conrad, J.*, Art. סֵפֶר, ThWAT 5 (1986), 910–921.
- Crenshaw, J.L.*, The Acquisition of Knowledge in Israelite Wisdom Literature, Word & World 7 (1987), 245–252, = in: ders., Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom, Georgia 1995, 292–299, = in: ders., Education in Ancient Israel, 115–130.
- The Birth of Skepticism in Ancient Israel, in: ders./S. Sandmel (Hrsg.), The Divine Helmsman. Studies on God's Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberman, New York 1980, 1–19.
- Ecclesiastes. A Commentary, OTL, London 1988.
- Education in Ancient Israel, JBL 104 (1985), 601–615.
- Education in Ancient Israel. Across the Deadening Silence, The Anchor Bible Reference Library, New York/London/Toronto u.a. 1998.
- The Eternal Gospel (Eccl. 3:11), in: ders./J.T. Willis (Hrsg.), Essays in Old Testament Ethics. J. Philip Hyatt in Memoriam, New York 1974, 23–55.
- The Expression Mî Yôdēa' in the Hebrew Bible, VT 36 (1986), 274–288.
- Qoheleth's Understanding of Intellectual Inquiry, in: A. Schoors (Hrsg.), Qoheleth in the Context of Wisdom, BEThL 86, Leuven 1998, 205–224.
- Crüsemann, F.*, Autonomie und Sünde. Gen 4,7 und die „jahwistische“ Urgeschichte, in: W. Schottroff/W. Stegemann (Hrsg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 1: Methodische Zugänge, München u.a. 1980, 60–77.
- Dailey, T.F.*, „Wondrously far from me“. The Wisdom of Job 42,3–3, BZ 36 (1992), 261–264.
- Dalferth, I.U.*, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Questiones disputatae 130, Freiburg/Basel/Wien 1991.
- Davies, W.D.*, „Knowledge“ in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25–30, Christian Origins and Judaism, Philadelphia 1962, 119–144.
- Deissler, A.*, Das „Echo“ der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch, in: L. Ruppert/

- P. Weimar/E. Zenger, *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1982, 61–75.
- Delkurt, H.*, Grundprobleme alttestamentlicher Weisheit, VF 36 (1991), 38–71.
- Dell, K.J.*, *The Book of Job as Sceptical Literature*, BZAW 197, Berlin/New York 1991.
- Dentan, R.C.*, *The Knowledge of God in Ancient Israel*, New York 1968.
- Dillon, E.J.*, *The Sceptics of the Old Testament. Job – Koheleth – Agur, With English Text Translated for the First Time from Primitive Hebrew as Restored on the Basis of Recent Philological Discoveries*, London 1895 (repr. New York 1973).
- Dörfel, D.*, Engel in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz am Beispiel von Ezechiel, Sacharja, Daniel und Erstem Henoch, *Theologische Studien*, Aachen 1998.
- Dohmen, C.*, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3, Aktualisierte Neuausgabe*, SBB 35, Stuttgart 1996.
- Doll, P.*, *Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, SBS 117, Stuttgart 1985.
- Driver, G.R.*, *Problems and Solutions*, VT 4 (1954), 225–245.
- Ehrlich, A.B.*, *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Siebenter Band: Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Könige, Chronik, Nachträge und Gesamtregister*, Hildesheim 1968.
- Eising, H.*, Art. זִכָּר, ThWAT 2 (1977), 571–593.
- Ellermeier, F.*, *Qohelet. Teil 1, Abschnitt 1: Untersuchungen zum Buche Qohelet*, Herzberg 1976.
- Elliger, K./Rudolph, W.* (Hrsg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967/1977.
- Emerton, J.A.*, *A Consideration of some Alleged Meanings of יָדָע in Hebrew*, JSSt 15 (1970), 145–180.
- *A further consideration of D.W. Thomas's theories about yāda'*, VT 41 (1991), 145–163.
- Engel, H.*, „Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden“. Weisheit 7,22–8,1 innerhalb des ἐγκώμιον τῆς σοφίας (6,22–11,1) als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität, in: G. Hentschel/E. Zenger (Hrsg.), *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit von H. Engel u.a.*, EThS 19, Leipzig 1991, 67–102.
- Estes, D.J.*, *Hear, My son. Teaching and Learning in Proverbs 1–9*, *New studies in Biblical Theology*, Grand Rapids/Cambridge 1997.
- Fabry, H.-J.*, Art. לֵב, ThWAT 4 (1984), 413–451.
- Fischer, A.A.*, *Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3–3,15*, ZAW 103 (1991), 72–86.
- *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247, Berlin/New York 1997.
- Fischer, S.*, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, *Wiener Alttestamentliche Studien* 2, Frankfurt a.M. u.a. 1999.
- Fleischer, G.*, Art. סֶכֶל, ThWAT 5 (1986), 856–859.
- Fohrer, G.*, *Dialog und Kommunikation im Buche Hiob*, in: M. Gilbert (Hrsg.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETHL 51, Leuven 1979, 219–230, = in: ders., *Studien zum Buche Hiob (1956–1979)*, BZAW 159, Berlin/New York 1983, 135–146.

- Psalmen, Berlin/New York 1993.
- Die Weisheit des Elihu (Hi 32–37), AfO 19 (1959/60), 83–94, = in: ders., Studien zum Buche Hiob (1956–1979), BZAW 159, Berlin/New York ²1983, 94–113.
- Fox, M. V., Qohelet's Epistemology, HUCA 58 (1987), 137–155.
- Ideas of Wisdom in Proverbs 1–9, JBL 116 (1997), 613–633.
- The Innerstructure of Qohelet's Thought, in: A. Schoors (Hrsg.), Qohelet in the Context of Wisdom, BETHL 86, Leuven 1998, 225–238.
- The Pedagogy of Proverbs 2, JBL 113 (1994), 233–243.
- Proverbs 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 18A, Doubleday 2000.
- Qohelet and his Contradictions, JSOT.S 71/Bible and literature series 18, Sheffield 1989.
- A Time to Tear down and a Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes, Cambridge 1999.
- Who Can Learn? A Dispute in Ancient Pedagogy, in: M.L. Barré (Hrsg.), Wisdom, You Are My Sister. Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday, CBQ.MS 29, Washington 1997, 62–77.
- Words for Folly, ZAH 10 (1997), 4–15.
- Words for Wisdom. חושיה and עצה; מזומה and ערומה; בינה and תבונה, ZAH 6 (1993), 149–169.
- Franklyn, P., The Sayings of Agur in Proverbs 30. Piety or Scepticism?, ZAW 95 (1983), 238–252.
- Fuchs, H.-F., Art. ראה, ThWAT 7 (1993), 225–266.
- Ezechiel II. 25–48, NEB 22, Würzburg 1988.
- Sprichwörter, NEB 35, Würzburg 2001.
- Gaboriau, F., Le thème biblique de la connaissance. Etude d'une racine, Paris 1969.
- Galling, K., Der Prediger, in: M. Haller/K. Galling, Die fünf Megilloth, HAT 1/18, Tübingen 1940, 47–90; zweite völlig neu bearbeitete Auflage in: E. Würthwein/K. Galling/O. Plöger, Die fünf Megilloth, HAT 1/18, Tübingen ²1969, 73–125.
- Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3,1–15), ZThK 58 (1961), 1–15.
- Gatzemeier, M., Art. Skeptizismus, in: J. Mittelstrass (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Unter ständiger Mitarbeit von Siegfried Blasche ... in Verbindung mit Martin Carrier und Gereon Wolters herausgegeben von Jürgen Mittelstrass, Band 3, Stuttgart/Weimar 1995, 823–826.
- Georgi, D., Weisheit Salomos, JSRZ 3/4, Gütersloh 1980.
- Gerleman, G., Art. בקש, THAT 1 (1984), 333–336.
- Art. מצא, THAT 1 (1984), 922–925.
- Gerleman, G./Ruprecht, E., Art. דרש, THAT 1 (1984), 460–467.
- Gerstenberger, E., Art. בטח, THAT 1 (1984), 300–305.
- Gese, H., Die Frage nach dem Lebenssinn. Hiob und die Folgen, ZThK 79 (1982), 161–179, = in: ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 170–188.
- Die Krisis der Weisheit bei Koheleth, in: M. Gilbert (Hrsg.), Les sagesses du Proche Orient Ancien, Paris 1963, 139–151, = in: ders., Vom Sinai zum Zion, BEvTh 64, München 1964, 168–179.
- Gesenius, W./Buhl, F., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962.
- Gesenius, W./Kautsch, E., Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909.

- Gethmann, C.F.*, Art. Erkenntnistheorie, Erkenntnislehre, Erkenntniskritik II, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten ... Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, Band 2, Darmstadt 1972, 683–690.
- Gilbert, M.*, Art. Sagesse de Salomon (ou livre de la sagesse), DBS 11 (1986), 58–119.
- Ginsberg, H.L.*, The Structure and contents of the Book of Koheleth, in: M. Noth/D. Winton Thomas (Hrsg.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, FS H.H. Rowley, VT.S 3, Leiden 1955, 138–149.
- Glason, T.F.*, „You never know“. The Message of Ecclesiastes 11:1–6, EvQ 55 (1983), 43–48.
- Glenn, D.R.*, Mankind's Ignorance. Ecclesiastes 8,1–10,11, in: R.B. Zuck (Hrsg.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids 1994, 321–329.
- Goldberg, L.*, How much can we really know? Ecclesiastes 7,23–8,1, in: R.B. Zuck (Hrsg.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids 1994, 315–319.
- Gossmann, H.-C.*, תחת השמש – תחת השמים. Anmerkungen zum Ort des Menschen bei Qohälät, in: M. Albani/T. Arndt (Hrsg.), *Gottes Ehre erzählen. Festschrift für Hans Seidel zum 65. Geburtstag*, Leipzig 1994, 221–223.
- Grabbe, L.L.*, *Wisdom of Solomon, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha*, Sheffield 1997.
- Gross, H.*, Ijob, NEB 13, Würzburg 1986.
- Haag, E.*, Daniel 12 und die Auferstehung der Toten, in: J.J. Collins/P.W. Flint (Hrsg.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, VT.S 83, Leiden/Boston/Köln 2001, 132–148.
- Habel, N.C.*, *The Book of Job. A Commentary*, OTL, London 1985.
- Haggenmüller, O.*, Erinnern und Vergessen Gottes und der Menschen, BiLe 3 (1962), 1–15.75–89.193–201.
- Hahn, F.*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung, BThSt 36, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Hänel, J.*, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, BWAT 4, Stuttgart 1923.
- Hardmeier, C.*, Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6, in: J. Jeremias/L. Perlitt (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1981, 235–251.
- Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40, BZAW 187, Berlin/New York 1990.
- Härle, W.*, *Dogmatik, De-Gruyter-Lehrbuch*, Berlin/New York 1995.
- Harrison, C.R.*, *Qoheleth in Social-historical Perspective*, Durham 1991.
- Haspecker, J.*, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäere Bedeutung, AnBib 30, Rom 1967.
- Hecker, K.*, Das akkadische Gilgamesch-Epos, TUAT 3/2, 646–744.
- Akkadische Mythen und Epen, TUAT Ergänzungslieferung, 34–60.
- Helfmeyer, F.J.*, Art. הָלַךְ, ThWAT 2 (1977), 415–433.
- Hengel, M.*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., WUNT 10, Tübingen 1988.

Hermisson, H.-J., Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja, ZThK 79 (1982), 1–24.

Herrmann, S., Jeremia. Der Prophet und das Buch, EdF 271, Darmstadt 1990.

Hertzberg, H.W., Der Prediger, KAT 17/4, Gütersloh 1963.

Hesse, F., Hiob, ZBK 14, 1992.

– Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 74, Berlin 1955.

Höffken, P., Das EGO des Weisen. Subjektivierungsprozesse in der Weisheitsliteratur, ThZ 41 (1985), 121–134.

– Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39, Neuer Stuttgarter Kommentar AT 18/1, Stuttgart 1993.

Hossfeld, F.-L./Kindl, E.-M. u.a., Art. קרא, ThWAT 7 (1993), 117–147.

Hübner, H., Die Weisheit Salomons. Übersetzt und erklärt von Hans Hübner, ATD Apokryphen Bd. 4, Göttingen 1999.

Izre'el, S., Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death, Mesopotamian civilizations 10, Winona Lake 2001.

Janich, P., Was ist Erkenntnis? Eine philosophische Einführung, Beck'sche Reihe 1376, München 2000.

Jenni, E., Art. למד, THAT 1 (1984), 872–875.

– Art. עולם, THAT 2 (1984), 228–243.

– Art. עת, THAT 2 (1984), 370–385.

– Das hebräische Pi'el. Syntakisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.

– Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.

– Die hebräischen Präpositionen. Band 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

– Das Wort 'ölām im Alten Testament, ZAW 64 (1952), 197–248; ZAW 65 (1953), 1–35.

Jenni, E./Westermann, C. (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 Bde., München/Zürich 1984/1984.

Jensen, P., Art. Adapa, RLA 1, 33–35.

– Art. בטח, ThWAT 1 (1973), 608–615.

– Art. חזק, ThWAT 2 (1977), 822–835.

Kaiser, O., Anknüpfung und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus, in: J. Mehlhausen (Hrsg.), Pluralismus und Identität, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8, Gütersloh 1995, 54–69, = in: ders., Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze, BZAW 261, Berlin u.a. 1998, 201–216.

– Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen, Gütersloh 2000.

– Judentum und Hellenismus. Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluss auf Kohelet und Jesus Sirach, VF 27 (1982), 68–86, = in: ders., Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Theologie, BZAW 161, Berlin/New York 1985, 135–153.

– Die Sinnkrise bei Kohelet, in: G. Müller (Hrsg.), Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht. Festschrift für Adolf Köberle, Darmstadt 1978, 3–21, =

- in: ders., *Der Mensch unter dem Schicksal, Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsdeutung der Weisheit*, BZAW 161, Berlin/New York 1985, 91–109.
- Kambartel, F.*, Art. Empirismus, in: J. Mittelstrass (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Unter ständiger Mitarbeit von Siegfried Blasche ... in Verbindung mit Gereon Wolters herausgegeben von Jürgen Mittelstrass*, Band 1, Mannheim/Wien/Zürich 1980, 542f.
- Kapelrud, A.S.*, Art. למד, ThWAT 4 (1984), 576–582.
- Keel, O.*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978.
- Kellermann, U.*, Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, ZThK 73 (1976), 259–282.
- Kepper, M.*, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis, BZAW 280, Berlin/New York 1999.
- Kieweler, H.V.*, Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus. Eine Auseinandersetzung mit Th. Middendorp, BEAT 30, Frankfurt/Berlin/Bern u.a. 1992.
- Kilian, R.*, Jesaja. 1–12, NEB 17, Würzburg 1986.
- Jesaja II. 13–39, NEB 32, Würzburg 1994.
- Klein, C.*, Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie, BWANT 132, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- Klijn, A.F.J.*, Die syrische Baruch-Apokalypse, JSRZ 5/2, Gütersloh 1976, 103–185.
- Klopfenstein, M.A.*, Die Skepsis des Qohelet, ThZ 28 (1972), 97–109, = in: M.A. Klopfenstein (hrsg. von W. Dietrich), *Leben aus dem Wort. Beiträge zum Alten Testament*, gleichzeitig BEAT 40, Bern/Berlin/Frankfurt a.M. u.a. 1996, 13–26.
- Koch, K.*, „Adam was hast Du getan?“ Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur, in: T. Rendtorff (Hrsg.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982, 211–242, = in: ders., *Von der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur, gesammelte Aufsätze Band 3*, hrsg. von Uwe Glessmer und Martin Krause, Neukirchen-Vluyn 1996, 181–217.
- *Das Buch Daniel*, EdF 144, Darmstadt 1980.
- *Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament*, in: J. Rohls/G. Wenz (Hrsg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, FS W. Pannenberg, Göttingen 1988, 253–288, = in: K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze Band 1*, herausgegeben von Bernd Janowski und Martin Krause, Neukirchen-Vluyn 1991, 248–280.
- Koenen, K.*, Art. שכל, ThWAT 7 (1993), 781–795.
- Köhler, L./Baumgartner, W.*, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967–1996.
- Köhlmoos, M.*, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch*, FAT 25, Tübingen 1999.
- Kratz, R.G.*, *Erkenntnis Gottes im Hoseabuch*, ZThK 94 (1997), 1–24.
- *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157, Göttingen 2000.
- *Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55*, FAT 1, Tübingen 1991.
- *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1987.
- *Die Visionen des Daniel*, in: ders./T. Krüger/K. Schmid (Hrsg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 219–236.

- Kraus, H.-J.*, Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, in: ders., Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1972, 84–101.
- Krings, H.*, Art. Denken, in: H. Krings/H.M. Baumgartner/C. Wild (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe Band 1, München 1973, 274–288.
- Krings, H./Baumgartner, H.M.*, Art. Erkennen, Erkenntnis I, in: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten ... Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, Band 2, Darmstadt 1972, 643–662.
- Kronholm, T.*, Art. נָע, ThWAT 6 (1989), 463–482.
- Krüger, L.*, Art. Erfahrung, in: H. Seiffert/H. Radnitzky (Hrsg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München 1989, 48–52.
- Krüger, T.*, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: A.A. Diesel/R.G. Lehmann/E. Otto/A. Wagner (Hrsg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, BZAW 241, Berlin/New York 1996, 107–129, = in: T. Krüger, Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 151–172.
- Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch, in: D.J.A. Clines/H. Lichtenberger/H.-P. Müller (Hrsg.), Weisheit in Israel, ATM 12, Münster 2003.
 - „Frau Weisheit“ in Koh 7,26?, Bib. 73 (1992), 394–403, = in: ders., Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 121–130.
 - Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch. Habilitationsschrift zur Erlangung der Lehrberechtigung im Fach Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München 1990.
 - Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament, in: R.G. Kratz/ders. (Hrsg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck, OBO 153, Freiburg/Göttingen 1997, 65–92.
 - Kohelet (Prediger), BK 19 (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000.
 - Qoh 2,24–26 und die Frage nach dem ‚Guten‘ im Qoheletbuch, BN 72 (1994), 70–84, = in: ders., Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 131–149.
- Kulenkampff, A.*, Art. Erkennen, in: H. Krings/H.M. Baumgartner/C. Wild (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe Band 2, München 1973, 397–408.
- Kutschera, F.*, Kohelet. Leben im Angesicht des Todes, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin/New York, 1997, 363–376.
- Lang, B./Ringgren, H.*, Art. נָכַר, ThWAT 5 (1986), 454–463.
- Lauha, A.*, Kohelet, BK 19, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Lausonic, K.H.*, Die Erkenntnisschicht in den Elija-Erzählungen, ZÜW 12 (1929), 6–12.
- Lavoie, J.-J.*, Temps et Finitude Humaine. Étude de Qohélet IX 11–12, VT 46 (1996), 439–447.
- Lebram, J.*, Art. Apokalyp̄tik/Apokalypsen II. Altes Testament, TRE 3 (1978), 192–202.
- Das Buch Daniel, ZBK 23, Zürich 1984.

- Di Lella, A.A.*, The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes by Patrick W. Skehan, Introduction and Commentary by Alexander A. Di Lella, AncB 39, Doubleday 1987.
- Lenzen, W.*, Art. Erkenntnistheorie im Verhältnis zur Wissenschaftstheorie, in: J. Speck (Hrsg.), Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe. In Verbindung mit Karl Acham, Rudolf Haller, Lorenz Krüger und Paul Weingartner herausgegeben von Josef Speck, Band 1, UTB 966, Göttingen 1980, 171–175.
- Levin, C.*, Erkenntnis Gottes durch Elija, ThZ 48 (1992), 329–342.
- Liedke, G.*, Art. שפֿט, THAT 2 (1979), 999–1009.
- Liwak, R.*, Art. חור, ThWAT 8 (1995), 593–597.
- Loader, J.A.*, Polar Structures in the Book of Qohelet, BZAW 152, Berlin/New York 1979.
- Loewenclau, I. von*, Zur Auslegung von Jesaja 1,2–3, EvTh 26 (1966), 294–308.
- Lohfink, N.*, War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh. 7,23–8,1a herauszufinden, in: M. Gilbert (Hrsg.), La Sagesse de l'Ancien Testament, BETHL 51, Leuven 1990, 259–287, = in: ders., Studien zu Kohelet, SBAB 26, Stuttgart 1998, 31–69.
- Ist Kohelets הבל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint? in: A. Schoors (Hrsg.), Qohelet in the Context of Wisdom, BETHL 86, Leuven 1998, 41–59.
 - Kohelet, NEB 1, Würzburg 1993.
 - Kohelet übersetzen. Bericht aus einer Übersetzungswerkstatt, in: ders., Studien zu Kohelet, SBAB 26, Stuttgart 1998, 259–290.
 - Kohelet 5,17–19. Offenbarung durch Freude, CBQ 52 (1990), 625–635, = in: ders., Studien zu Kohelet, SBAB 26, Stuttgart 1998, 151–165.
 - Das Koheletbuch. Strukturen und Struktur, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin/New York 1997, 39–121.
- Long, A.A.*, Art. Skepsis; Skeptizismus. I. Antike, in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 1200 Fachgelehrten ... Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, Band 9, Darmstadt 1995, 938–950.
- Loretz, O.*, Zur Darbietungsform der „Ich-Erzählung“ im Buche Qohelet, CBQ 25 (1963), 46–59.
- „Frau“ und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7,23–81 und 9,6–10), UF 23 (1991), 245–264.
 - Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg/Basel/Wien 1964.
 - Altorientalische und kanaanäische Topoi im Buche Kohelet, UF 12 (1980), 267–278.
- Luck, U.*, Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyp tik. Dargestellt am äthiopischen Henoch und am 4. Esra, ZThK 73 (1976), 283–305.
- Lurker, M.*, Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits, ZRGG 35 (1983), 132–144.
- Lux, R.*, Der „Lebenskompromiss“ – ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von Koh 7,15–18, in: J. Hausmann/H.-J. Zobel (Hrsg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 267–278.
- Machinist, P.*, Fate, miqreh, and Reason. Some Reflections on Qohelet and Biblical Thought, in: Z. Zevit/S. Gitin/M. Sokoloff (Hrsg.), Solving Riddles and Untying

- Knots. Biblical, Epigraphic and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield, Winona Lake 1995, 159–175.
- Maiberger, P.*, Art. פג, ThWAT 6 (1989), 501–508.
- Maier, J.*, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2: Die Texte der Höhle 4, München/Basel 1995.
- Marböck, J.*, Art. נב, ThWAT 5 (1986), 171–185.
- Zwischen Erfahrung, Systematik und Bekenntnis. Zur Eigenart und Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: J.A. Loader/H.V. Kieweler (Hrsg.), Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag, Wiener Alttestamentliche Studien 1, Frankfurt a.M./Berlin/Bern u.a. 1999, 121–136.
 - Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira, BZ 20 (1976), 1–21, = in: ders., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hrsg. von Irmtraut Fischer, Herders biblische Studien 6, Freiburg/Basel/Wien u.a. 1995, 52–72.
 - Die jüngere Weisheit im Alten Testament. Zu einigen Ansätzen in der neueren Forschungsgeschichte, in: ders., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hrsg. von Irmtraut Fischer, Herders biblische Studien 6, Freiburg/Basel/Wien u.a. 1995, 3–22.
 - Kohelet und Sirach. Eine vielschichtige Beziehung, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin/New York 1997, 275–301.
 - Sir 38,24–39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras, in: M. Gilbert (Hrsg.), La Sagesse de l'Ancien Testament, BEThL 51, Leuven 1979, 293–316; Notes Additionnelles: 21990, 421–423, = in: ders., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hrsg. von Irmtraut Fischer, Herders biblische Studien 6, Freiburg/Basel/Wien u.a. 1995, 25–51.
 - Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, mit Nachwort und Bibliographie, BZAW 272, Berlin/New York 1999.
- McLaughlin, J.L.*, Their Hearts Were Hardened. The Use of Isaiah 6,9–10 in the Book of Isaiah, Biblica 75 (1994), 1–25.
- Meinhold, A.*, Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15, ZBK 16/1, Zürich 1991.
- Merk, O./Meiser, U.*, Das Leben Adams und Evas, JSHRZ 2/5, Gütersloh 1998.
- Michel, D.*, Vom Gott, der im Himmel ist. Reden von Gott bei Qohelet, ThViat 12 (1975), 87–100, = in: ders., Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann, Bibliographie zu Qohelet, BZAW 183, Berlin/New York 1989, 274–289.
- Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3, in: D. Zeller (Hrsg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen, NTOA 7, Freiburg/Göttingen 1988, 61–87, = in: ders., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte, hrsg. von Andreas Wagner u.a., TB 93, Gütersloh 1997, 93–111.
 - Zur Philosophie Kohelets. Eine Auslegung von Koheleth 7,1–10, BiKi 45 (1990), 20–25.
 - Proverbia 2. Ein Dokument der Geschichte der Weisheit, in: J. Hausmann/H.-J. Zobel (Hrsg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 233–243.
 - Qohelet, EdF 258, Darmstadt 1988.
 - „Unter der Sonne“. Zur Immanenz bei Qohelet, in: A. Schoors, (Hrsg.), Qohelet in the Context of Wisdom, BEThL 86, Leuven 1998, 93–111.

- Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann, Bibliographie zu Qohelet, BZAW 183, Berlin/New York 1989.
- Mittelstrass, J.*, Art. Denken, in: J. Mittelstrass (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Unter ständiger Mitarbeit von Siegfried Blasche ... in Verbindung mit Gereon Wolters herausgegeben von Jürgen Mittelstrass, Band 1, Mannheim/Wien/Zürich 1980, 449f.
- Art. Erkenntnis, in: J. Mittelstrass (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Unter ständiger Mitarbeit von Siegfried Blasche ... in Verbindung mit Gereon Wolters herausgegeben von Jürgen Mittelstrass, Band 1, Mannheim/Wien/Zürich 1980, 575.
- Art. Erkenntnistheorie, in: J. Mittelstrass (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Unter ständiger Mitarbeit von Siegfried Blasche ... in Verbindung mit Gereon Wolters herausgegeben von Jürgen Mittelstrass, Band 1, Mannheim/Wien/Zürich 1980, 576–578.
- Mowinckel, S.*, Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten, Tilleggshefte Til Norsk Teologisk Tidsskrift, Årg 1941.
- Müller, A.*, Proverbien 1–9. Der Weisheit neue Kleider, BZAW 291, Berlin/New York 2000.
- Müller, H.-P.*, Gottes Antwort an Ijob und das Recht religiöser Wahrheit, BZ 32 (1988), 210–231, = in: ders., Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 121–142.
- Drei Deutungen des Todes. Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch, JBTh 6 (1991), 117–134, = in: ders., Glauben, Denken und Hoffen. Alttestamentliche Botschaften in den Auseinandersetzungen unserer Zeit, Altes Testament und Moderne 1, Münster 1998, 35–52.
- Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2–3 in der altorientalischen Literatur, in: T. Rendtorff (Hrsg.), Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, 191–210.
- Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament, EdF 84, Darmstadt 1995.
- Mantische Weisheit und Apokalyptik, VT.S 22, Leiden 1972, 268–293, = in: ders., Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 194–219.
- Parallelen zu Gen 2f. und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos, ZAH 3 (1990), 167–178.
- Wie sprach Qohälät von Gott?, VT 18 (1968), 507–521.
- Theonome Skepsis und Lebensfreude, BZ NF 30 (1986), 1–19.
- Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels, UF 1 (1969), 79–94.
- Die Wirklichkeit und das Ich bei Kohelet angesichts des Ausbleibens göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in: R. Scoralick (Hrsg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, SBS 183, Stuttgart 2000, 125–144.
- Müller, H.-P./Krause, M.*, Art. חכָּם, ThWAT 2 (1977), 920–944.
- Müller, K.*, Art. Apokalyptik/Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik, Anfänge und Merkmale, TRE 3 (1978), 202–251.
- Müller, M./Halder, A.*, Art. Denken, in: dies., Philosophisches Wörterbuch. Neubearbeitung jetzt mit Übersichtstafeln, Freiburg/Basel/Wien 1988, 61f.
- Art. Wahrnehmung, in: dies., Philosophisches Wörterbuch. Neubearbeitung jetzt mit Übersichtstafeln, Freiburg/Basel/Wien 1988, 339f.

- Muraoka, T.*, *Emphatic Words And Structures In Biblical Hebrew*, Jerusalem/Leiden 1985.
- Murphy, R.E.*, *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas 1992.
- Kohelet, der Skeptiker, *Conc(D)* 12 (1976), 567–570.
 - On Translating Ecclesiastes, *CBQ* 53 (1991), 571–579.
- Musgrave, A.*, Art. Wissen, in: H. Seiffert/G. Radnitzky (Hrsg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München 1989, 387–391.
- Nebe, G.W.*, *Qumranica I. Zu unveröffentlichten Handschriften aus Höhle 4 von Qumran*, *ZAW* 106 (1994), 307–322.
- Neher, M.*, Der Weg zur Unsterblichkeit in der Sapientia Salomonis, in: G. Ahn/M. Dietrich (Hrsg.), *Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen, Akten des Gemeinsamen Symposiums der Theologischen Fakultät der Universität Tartu und der Deutschen Religionswissenschaftlichen Studiengesellschaft am 7. und 8. April 1995 zu Tartu/Estland*, Münster 1997, *FARG* 29, 121–136.
- Newsom, C.A.*, Knowing as Doing. The Social Symbolics of Knowledge at Qumran, *Semeia* 59 (1992), 139–153.
- Niehr, H.*, Das Buch Daniel, in: E. Zenger u.a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, *KStTh* 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln ³1998, 458–467.
- Nötscher, F.*, Zum emphatischen Lamed, *VT* 3 (1953), 372–380.
- Oegema, G.S.*, *Apokalypsen*, *JSHRZ* 6/1,5, Gütersloh 2001.
- Ogden, G.S.*, The Mathematics of Wisdom. Qoheleth IV 1–12, *VT* 34 (1984), 446–453.
- Oorschot, J. van*, Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches, *BZAW* 170, Berlin/New York 1987.
- Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Leid, *ThBeitr* 30 (1999), 202–213.
 - Hiob 28. Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten חכמה, in: W.A.M. Beuken (Hrsg.), *The Book of Job*, *BETHL* 64, Leuven 1994, 183–201.
 - Tendenzen der Hiobforschung, *ThR* 60 (1995), 351–388.
- Otto, E.*, Woher weiss der Mensch um Gut und Böse? Philosophische Annäherungen der ägyptischen und biblischen Weisheit an ein Grundproblem der Ethik, in: S. Beyerle u.a. (Hrsg.), *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung*, *Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1999, 207–231.
- Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: A.A. Diesel/R.G. Lehmann/E. Otto/A. Wagner (Hrsg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, *BZAW* 241, Berlin/ New York 1996, 167–192.
- Otzen, B.*, Art. יצר, *ThWAT* 3 (1982), 830–839.
- Michael and Gabriel. Angelological Problems in the Book of Daniel, in: F.G. Martínez/A. Hilhorst/C.J. Labuschagne (Hrsg.), *The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of his 65th Birthday*, *VT.S* 49, Leiden/New York/Köln 1992, 114–124.
- Pakk, J.Y.*, Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16–9,10 e il parallelo di Gilgameš Me. iii, *SMDSA* 52, Napoli 1996.

- Pedersen, J.*, Scepticisme israélite, RHPPh 19 (1930), 317–370.
- Perlitt, L.*, Die Verborgenheit Gottes, in: H.W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 367–382, = in: ders., Allein mit dem Wort. Theologische Studien, zum 65. Geburtstag herausgegeben von Hermann Spieckermann, Göttingen 1995, 11–25.
- Pfeiffer, R.H.*, The Peculiar Scepticism of Ecclesiastes, JBL 53 (1934), 100–109.
- Platon*, Theaitetos, in: Platon, Werke in acht Bänden griechisch und deutsch. Sechster Band: Theaitetos – Der Sophist – Der Staatsmann, bearbeitet von Peter Staudacher, griechischer Text von Auguste Diès, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1970.
- Plöger, O.*, Sprüche Salomos (Proverbia), BK 17, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Podechard, E.*, L'Ecclésiaste, Paris 1912.
- Pohlmann, K.-F.*, Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20–48, ATD 22/2, Göttingen 2001.
- Ponizy, B.*, Gotteserkenntnis nach dem Buch der Weisheit 13,1–9, in: M. Augustin/K.-D. Schunck (Hrsg.), „Wünscht Jerusalem Frieden“. Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Jerusalem 1986, BEAT 13, Frankfurt a.M./Bern u.a. 1988, 465–474.
- Preuss, H.D.*, Art. עולם, ThWAT 5 (1986), 1144–1159.
- Art. שכח, ThWAT 7 (1993), 1318–1323.
 - Art. Offenbarung II. Altes Testament, TRE 25 (1995), 117–128.
 - Theologie des Alten Testaments. Band 2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- Priest, J.F.*, Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel, JAAR 36 (1968), 311–326.
- Prinz, W.*, Art. Erkennen, Erkenntnis II, in: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten ... Völlig neu bearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, Band 2, Darmstadt 1972, 662–681.
- Rad, G. von*, Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1987.
- Das Werk Jahwes, in: W.C. van Unnik/A.S. van der Woude (Hrsg.), Studia Biblica et Semitica. Theodoro Christiano Vriezen ... dedicata, Wageningen 1966, 290–298.
 - Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Rahfs, A.* (Hrsg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, 2 Bde., Stuttgart 1935.
- Regt, L.J. de*, Implications of Rhetorical Questions in Strophes in Job 11 and 15, in: W.A.M. Beuken (Hrsg.), The Book of Job, BEThL 64, Leuven 1994, 321–328.
- Reichelt, H.*, Angelus interpres-Texte in der Johannes-Apokalypse. Strukturen, Aussagen und Hintergründe, EHS.T 507, Frankfurt a.M./Berlin u.a. 1994.
- Reiss, W.*, „Gott nicht Kennen“ im Alten Testament, ZAW 58 (1940–41), 70–98.
- Rendtorff, R.*, Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuchs, in: J. Vermeylen (Hrsg.), The Book of Isaiah/Le livre d'Isaïe, BEThL 81, Leuven 1989, 73–82, = in: ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 162–171.
- Richter, H.-F.*, Hielt Agur sich für den Dümmeren aller Menschen? Zu Prov 30,1–4, ZAW 113 (2001), 419–421.
- Rieger, R.*, ואין מבין (Dan 8,27). Die unverstandene Deutung oder das Trilemma des Verstehens, in: W. Bader (Hrsg.), „Und die Wahrheit wurde hinweggefegt“.

- Daniel 8 linguistisch interpretiert, Textwissenschaft/Theologie/Hermeneutik/ Linguistik/Literaturanalyse/Informatik 9, Tübingen/Basel 1994, 103–110.
- Riesener, I., Frauenfeindschaft im Alten Testament? Zum Verständnis von Qoh 7,25–29, in: A.A. Diesel/R.G. Lehmann/E. Otto/A. Wagner (Hrsg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, BZAW 241, Berlin/New York 1996, 193–207.
- Ringgren, H., Art. **בין**, ThWAT 1 (1973), 621–629.
- Art. **קרה**, ThWAT 7 (1993), 172–175.
 - Art. **מאן**, ThWAT 4 (1984), 616–618.
 - Art. **נבט**, ThWAT 5 (1986), 137–140.
- Ritter-Müller, P., Kennst Du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39, ATM 5, Münster 2000.
- Röd, W., Art. Erkenntnistheorie, in: H. Seiffert/H. Radnitzky (Hrsg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München 1989, 52–58.
- Rose, M., De la „crise de la sagesse“ à la „sagesse de la crise“, RThPh 131 (1999), 115–134, = in: ders. (Hrsg.), Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel 21, Neuchâtel 1999, 27–46.
- Qohelet als Philosoph und Theologe. Ein biblisches Votum für universitas, in: M. Krieg/M. Rose (Hrsg.), Universitas in theologia – theologia in universitate. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag, Zürich 1997, 177–199.
 - Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth, avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson, OBO 168, Fribourg/Göttingen 1999.
- Ruppert, L., Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von Hosea 1–3, in: L. Ruppert/P. Weimar/E. Zenger, Kündler des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, Josef Schreiner zum 60. Geburtstag, Würzburg 1982, 163–182, = in: ders., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, SBAB 18, Stuttgart 1994, 160–180.
- „Machen wir uns einen Namen ...“ (Gen 11,4). Zur Anthropologie der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte, in: R. Mosis/L. Ruppert (Hrsg.), Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie, für Alfons Deissler, Freiburg/Basel/Wien 1989, 28–45, = in: ders., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, SBAB 18, Stuttgart 1994, 124–142.
- Rüterswörden, U., Art. **שמע**, ThWAT 8 (1995), 255–279.
- Sæbo, M., Art. **אוי**, THAT 1 (1987), 77–79.
- Art. **חכם**, THAT 1 (1984), 557–567.
 - Art. **כסיל**, THAT 1 (1984), 836–838.
 - Art. **נבל**, THAT 2 (1984), 26–31.
 - Art. **שלט**, ThWAT 8 (1995), 79–84.
 - Art. **שכל**, THAT 2 (1984), 824–828.
- Sauer, G., Jesus Sirach/Ben Sira. Übersetzt und erklärt von Georg Sauer, ATD Apokryphen 1, Göttingen 2000.
- Weisheit und Tora in qumranischer Zeit, in: B. Janowski (Hrsg.), Weisheit ausserhalb der kanonischen Weisheitsschriften, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10, Gütersloh 1996, 107–127.
- Schadewaldt, W., Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und

- ihre Voraussetzungen, Tübinger-Vorlesungen Band 1, unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt, hrsg. von Ingeborg Schudoma, stw 218, Frankfurt a.M. 1978.
- Schäfer, L.*, Art. Erfahrung, in: J. Speck (Hrsg.), Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe. In Verbindung mit Karl Acham, Rudolf Haller, Lorenz Krüger und Paul Weingartner herausgegeben von Josef Speck, Band 1, UTB 966, Göttingen 1980, 166–171.
- Scharbert, J.*, Noch einmal zur Vorgeschichte der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), BN 67 (1993), 43–53.
- Schmid, H.H.*, Art. בִּין, THAT 1 (1984), 305–308.
- Amos. Zur Frage nach der „geistigen Heimat“ des Propheten, WuD NF 10 (1969), 85–103, = in: H.H. Schmid, Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974, 121–144.
- Schmid, K.*, Art. Jesaja/Jesajabuch, RGG⁴ (2001), 451–456.
- Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996.
 - Esras Begegnung mit Zion. Die Deutung der Zerstörung Jerusalems im 4. Esrabuch und das Problem des „bösen Herzens“, JSJ 29 (1998), 261–277.
 - Das Hiobproblem und der Hiobprolog, in: M. Oeming/ders., Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 10–34.
 - Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz, ZAW (114) 2002, 21–39.
- Schmidt, L.*, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David, WMANT 38, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Schmidt, W.H.*, Einsicht als Ziel prophetischer Verkündigung, in: F. Diedrich/B. Willmes (Hrsg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten, Festschrift für Lothar Ruppert zum 65. Geburtstag, Würzburg 1998, 377–396.
- Schoors, A.*, Koheleth. A Perspective of Life after Death? EThL 61 (1985), 295–303.
- The Preacher Sought to find Pleasing Words. A Study of the Language of Qohelet, OLA 41, Leuven 1992.
 - The Verb רָאָה in the Book of Qoheleth, in A.A. Diesel/R.G. Lehmann/E. Otto/A. Wagner (Hrsg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, BZAW 241, Berlin/New York 1996, 227–241.
 - Words typical of Qohelet, in: A. Schoors (Hrsg.), Qohelet in the Context of Wisdom, BETHL 86, Leuven 1998, 17–39.
- Schottroff, W.*, Art. זִכָּר, THAT 1 (1984), 507–518.
- Art. חֶשֶׁב, THAT 1 (1984), 641–646.
 - Art. יָדַע, THAT 1 (1984), 682–701.
 - Art. קָשַׁב, THAT 2 (1984), 684–689.
 - Art. שָׂכַח, THAT 2 (1984), 898–904.
- Schreiner, J.*, Art. פְּנֵה, ThWAT 6 (1989), 617–625.
- Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, BiH 6, München 1969.
 - Das 4. Buch Esra, JSHRZ 5/4, Gütersloh 1981.
- Schroer, S.*, Das Buch der Weisheit, in: E. Zenger u.a. (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 352–362.
- Schubert, M.*, Die Selbstbetrachtungen Kohelets. Ein Beitrag zur Gattungsforschung,

- ThV 17 (1989), 23–34.
- Schöpfungstheologie bei Kohelet, BEAT 15, Frankfurt a.M./Bern/New York u.a. 1989.
- Schult, H.*, Art. שמע, THAT 2 (1984), 974–982.
- Schulz-Rauch, M.*, Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches, CThM.BW 16, Stuttgart 1993.
- Schüpphaus, J.*, Art. כסל, ThWAT 4 (1984), 277–283.
- Schwertner, S.*, Art. עמל, THAT 2 (1984), 332–335.
- Schwienhorst-Schönberger, L.*, Das Buch Ijob, in: E. Zenger u.a. (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 297–308.
- Kohelet. Stand und Perspektiven der Forschung, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin/New York 1997, 5–38.
 - Neues unter der Sonne. Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987–1997), ThR 94 (1998), 363–376.
 - „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, Herders biblische Studien 2, Freiburg i.Br./Basel/Wien u.a. 1994.
 - Via media. Koh 7,15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie, in: A. Schoors (Hrsg.), Qohelet in the Context of Wisdom, BETHL 86, Leuven 1998, 181–203.
- Sciumbata, M.P.*, Il campo lessicale dei verbi della „conoscenza“ nella Bibbia ebraica. Valori semantici e implicazioni epistemologiche, Diss. Florenz 1992/1993.
- Peculiarità e motivazioni della struttura lessicale dei verbi della „conoscenza“ in Qohelet. Abbozzo di una storia dell'epistemologia ebraico-biblica, Henoch 18 (1996), 235–249.
- Seeligmann, I.L.*, Erkenntnis Gottes und historisches Bewusstsein im alten Israel, in: H. Donner/R. Hanhart/R. Smend (Hrsg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 414–445.
- Seow, C.L.*, Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 18C, New York u.a. 1997.
- Qohelet's Autobiography, in: A.B. Beck/A.H. Bartelt/P.R. Raabe/C.A. Franke (Hrsg.), Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday, Grand Rapids/Cambridge 1995, 275–287.
- Seters, J. van*, Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Zürich 1992.
- Seybold, K.*, Art. חשב, ThWAT 3 (1982), 243–261.
- Die Psalmen, HAT 1/15, Tübingen 1996.
- Simian-Yofre, H.*, Art. פנים, ThWAT 6 (1989), 629–659.
- Sitzler, D.*, „Vorwurf gegen Gott“. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), StOR 32, Wiesbaden 1995.
- Ska, J.L.*, El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores, EstB 52 (1994), 37–62.
- Soden, W. von*, Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, TUAT 3/2, 612–645.
- Bemerkungen zum Adapa-Mythos, in: B.L. Eichler (Hrsg.), Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer, AOAT 25, Neukirchen-Vluyn 1976, 427–433.
 - (Hrsg.), Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Albert Schott, Universal-Bibliothek 7235, Stuttgart 1997.
 - Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in

- Babylon und Israel, in: ders., *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testamen von Wolfram von Soden*, herausgegeben von Hans-Peter Müller, BZAW 162, Berlin/New York 1985, 165–173.
- Der Urmensch im Atramḥasīs-Mythos, in: *Mesopotamien History and Environment. Actes de la XXXVIème RAI, Gand, 10–14 juillet 1989*, 1999, 47–51.
 - „Weisheitstexte“ in akkadischer Sprache, TUAT 3/1, 110–188.
- Souli, S.*, *Griechische Mythologie. Weltentstehung – Die Götter – Die Heroen – Trojanischer Krieg – Die Odyssee*, Athen 1995.
- Spieckermann, H.*, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f, in: A. Graupner/H. Delkurt/A.B. Ernst (Hrsg.), *Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 363–376, = in: ders., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testamentes*, FAT 33, Tübingen 2001, 49–61.
- Die Prologe der Weisheitsbücher, in: R.G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hrsg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 291–303.
 - Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: I. Kottsieper u.a. (Hrsg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, 431–444.
 - Suchen und Finden. Kohelets kritische Reflexionen, Bib. 79 (1998), 305–332.
- Stahl, R.*, *Von Weltengagement zu Weltüberwindung. Theologische Positionen im Danielbuch*, *Contributions to Biblical Exegesis & Theology* 4, Kampen 1994.
- Steck, O.H.*, Genesis 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: H.W. Wolff (Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München 1971, 525–554, = in: ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 117–148.
- Die Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja, in: ders., *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja*, FAT 4, Tübingen 1992, 149–172.
 - Der Grundtext in Jesaja 60 und sein Aufbau, ZThK 83 (1986), 261–296, = in: ders., *Studien*, 49–79.
 - Israels Gott statt anderer Götter – Israels Gesetz statt fremder Weisheit. Beobachtungen zur Rezeption von Hi 28 in Bar 3,9–4,4, in: I. Kottsieper u.a. (Hrsg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, 457–471.
 - Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24, BSt 60, Neukirchen-Vluyn 1970, = in: ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 9–116.
 - Studien zu Tritojesaja, BZAW 203, Berlin/New York 1991.
 - Überlegungen zur Eigenart der spätsraelitischen Apokalyptik, in: J. Jeremias/L. Perlitt (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1981, 301–315.
 - Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hrsg.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1980, 53–78, = in: ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 262–290.
- Stegemann, H.*, Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik, in: D. Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near*

- East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen 1983, 495–530.
- Stendebach, F.J.*, Art. ענה I, ThWAT 6 (1989), 233–247.
- Art. צלם, ThWAT 6 (1989), 1046–1055.
- Stern, P.*, The „Blind Servant“ Imagery of Deutero-Isaiah and Its Implications, Bib. 75 (1994), 224–232.
- Stoebe, H.J.*, Art. Blind, Blindheit, BHHW 1 (1962), 257f.
- Stolz, F.*, Art. בל, THAT 1 (1984), 861–867.
- Art. Paradies II. Biblisch, TRE 25 (1995), 708–711.
- Der Streit um die Wirklichkeit in der Südreichsprophetie des 8. Jahrhunderts, WuD NF 12 (1973), 9–30.
- Strong, J.*, Ezekiel's Use of the Recognition Formula in his Oracles against the Nations, PRSt 22 (1995), 115–133.
- Terrien, S.*, Job as a Sage, in: J.G. Gammie/L.G. Perdue (Hrsg.), The Sage in Israel and The Ancient Near East, Winona Lake 1990, 231–242.
- Thiel, W.*, Die Erkenntnisaussage in den Elia- und Elisa-Überlieferungen, in: D. Viegewer/E.-J. Waschke (Hrsg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1995, 255–269.
- Toorn, K. van der*, Revelation as a Scholarly Construct in Israel and Mesopotamia, in: M. Oeming/K. Schmid/A. Schüle (Hrsg.), Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen, ATM 9, Münster 2003, demnächst.
- Tripp, E.*, Reclams Lexikon der antiken Mythologie. Übersetzung von Rainer Rauthe, Stuttgart 1974.
- Tsevat, M.*, Art. חקר, ThWAT 3 (1982), 157–160.
- Uehlinger, C.*, Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin/New York 1997, 155–247.
- Uehlinger, C.*, Medien altorientalischer Theologien, in: M. Oeming/K. Schmid/A. Schüle (Hrsg.), Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen, ATM 9, Münster 2003, demnächst.
- Uhlemann, B./Gransandt, H.R.*, Art. Wahrnehmung, in: J. Mittelstrass (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Unter ständiger Mitarbeit von Siegfried Blasche ... in Verbindung mit Gereon Wolters herausgegeben von Jürgen Mittelstrass, Band 4, Stuttgart/Weimar 1996, 601–603.
- Uhlig, S.*, Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ 5/6, Gütersloh 1984.
- Vervenne, M.*, The Phraseology of „Knowing YHWH“ in the Hebrew Bible. A Preliminary Study of its Syntax and Function, in: J. van Ruiten/M. Vervenne (Hrsg.), Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken, BEThL 132, Leuven 1997, 467–492.
- Vetter, D.*, Art. חוה, THAT 1 (1984), 533–537.
- Art. ראה, THAT 2 (1984), 692–701.
- Vogels, W.*, „Like one of us, Knowing tōb and ra“ (Gen 3:22), in: D. Patte (Hrsg.), Thinking in Signs. Semiotics and Biblical Studies ... Thirty Years After, Semeia 81 (1998), 145–157.

- Volke, K., Methoden altnesopotamischer Erziehung nach Quellen der altbabylonischen Zeit, *Saeculum* 47 (1996), 178–216.
- Wächter, L., Art. עֹר, ThWAT 5 (1986), 1190–1193.
- Wagner, S., Art. בָּקֶשׁ, ThWAT 1 (1973), 754–769.
- Art. דָּרֶשׁ, ThWAT 2 (1977), 313–329.
 - Art. מִצָּא, ThWAT 4 (1984), 1043–1063.
 - יָדַע in den Lobliedern von Qumran, in: ders. (Hrsg.), *Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft*, Hans Bardtke zum 22.9.1966, Berlin 1968, 232–252, = in: ders., *Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testament*. Herausgegeben von Dietmar Mathias, BZAW 240, Berlin/New York 1996, 1–24.
- Wahl, H.-M., Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37, BZAW 207, Berlin/New York 1993.
- Waschke, E.-J., Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie, ThA 43, Berlin 1984.
- Wendel, U., Jesaja und Jeremia. Worte, Motive und Einsichten Jesajas in der Verkündigung Jeremias, BThSt 25, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Werner, W., „Denn Gerechtigkeit ist unsterblich.“ Schöpfung, Tod und Unvergänglichkeit nach Weish 1,11–15 und 2,21–24, in: G. Hentschel/E. Zenger (Hrsg.), *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit von H. Engel u.a.*, EThS 19, Leipzig 1991, 26–61.
- Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes, BZAW 173, Berlin/New York 1988.
- Westermann, C., Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament, KuD 6 (1960), 2–30.
- Whitley, C.F., *Koheleth. His language and Thought*, BZAW 148, Berlin/New York 1979.
- Whybray, R.N., *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlin/New York 1974.
- Wilckens, U., *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1.Kor. 1 und 2*, BHTh 26, Tübingen 1959.
- Wildberger, H., Jesaja. 1. Teilband: Jesaja 1–12, BK 10/1, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Jesaja. 2. Teilband: Jesaja 13–27, BK 10/2, Neukirchen-Vluyn 1989.
 - Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft, BK 10/3, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Willi-Plein, I., חָן – Ein Übersetzungsproblem. Gedanken zu Sach. XII 10, VT 23 (1973), 90–99.
- Hiobs Widerruf? Eine Untersuchung der Wurzel נָחַם und ihrer erzähltechnischen Funktion im Hiobbuch, in: A. Rofé/Y. Zakovitch (Hrsg.), *Isac Leo Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World*, Vol. 3: Non-Hebrew Section, Jerusalem 1983, 273–289.
- Witte, M., Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26, BZAW 265, Berlin/New York 1998.
- Wolde, E.J. van, Job 42,1–6. The Reversal of Job, in: W.A.M. Beuken (Hrsg.), *The Book of Job*, BETL 64, Leuven 1994, 223–250.
- Wolff, H.W., Erkenntnis Gottes im Alten Testament, EvTh 15 (1955), 426–431.
- „Wissen um Gott“ bei Hosea als Urform von Theologie, EvTh 12 (1952/53), 533–554, = in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 22, München 1973, 182–205.

- Wright, A.G.*, The Riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qohelet, CBQ 30 (1968), 313–334, = in: R.B. Zuck (Hrsg.), Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes, Grand Rapids 1994, 45–65.
- Ziegler, J.* (Hrsg.), Sapiientia Iesu Filii Sirach, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 12/2, Göttingen 1980.
- Ziener, G.*, Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit, BBB 11, Bonn 1956.
- Zimmer, T.*, Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets, BZAW 286, Berlin/New York 1999.
- Zimmerli, W.*, Das Buch des Predigers Salomo. Übersetzt und erklärt von Walther Zimmerli, in: H. Ringgren/A. Weiser/W. Zimmerli, Sprüche/Prediger/Das Hohe Lied/Klagelieder/Das Buch Esther, ATD 16, Göttingen 1962, 123–253.
- Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie, AThANT 27, Zürich 1954, = in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, TB 19, 41–119.
 - Ezechiel. 2. Teilband: Ezechiel 25–48, BK 13/2, Neukirchen-Vluyn 1979.
 - Die Quellen der alttestamentlichen Gotteserkenntnis, in: H.W. Schütte/F. Wintzer (Hrsg.), Theologie und Wirklichkeit. Festschrift für Wolfgang Trillhaas zum 70. Geburtstag, Göttingen 1974, 226–240.
 - „Unveränderbare Welt“ oder „Gott ist Gott“? Ein Plädoyer für die Unaufgebbarkeit des Predigerbuches in der Bibel, in: H.-G. Geyer/J.M. Schmidt/W. Schneider/M. Weinrich (Hrsg.), „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1983, 103–114.
- Zimmermann, R.*, Homo Sapiens Ignorans. Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung, BN 74 (1994), 80–100.
- Zobel, H.-J.*, Art. גִּלְיָה, ThWAT 1 (1973), 1018–1031.

Stellenregister (Auswahl)

(Fett gedruckte Seitenzahlen weisen auf ausführlichere Analysen der betreffenden Stellen, kursiv gesetzte Seitenzahlen auf die Fussnoten)

1. Altes Testament

Genesis

1,31	126
2f	236, 240–247, 248, 252
2,9	241
2,16f	242f
2,17	241
3	232, 249
3,2f	242
3,4f	242
3,5	241, 243, 250
3,6	241
3,7	241, 242
3,21	244
3,22	241f, 243, 250
4	243
4,1–16	245
4,7	245
6,5	246, 247
8,21	246, 247
11,1–9	245
11,4	245
11,6	245
49,9	91

Exodus

4,16	243
7,1	243
31,6	129
35,34	129
36,2	129

Numeri

12,6–8	272
22,31	20

Deuteronomium

1,39	241
30,6	270

1. Samuel

24,15	91
-------	----

2. Samuel

1,23	91
14,17	241, 243
14,20	243
16,9	91
17,10	91
19,28	243
19,36	241

1. König

3,9	241
5,18	117
10,7	181
10,24	129
14,11	91
17ff	270f
18,37	270
20,13	270
20,28	270

2. König

9,10	91
18,19	90

Jesaja

255–267	
1–39	255f
1,2–4	256f, 257, 266

1,2f	268	33,17f	262
1,3	254	35,5	264
1,5	259	36,4	90
1,5(f)	260	36,9	90
2,6	259	40–55	255
3,12	259	40ff	56
5,11–13	257	40,14	265
5,11	257	40,21.28	257
5,22	257	41,20	262
5,24	259	41,21–24	259
6,9f	261, 263f, 268f	41,25–29	259
6,9	261	42,6f	263
6,10	257, 261	42,7	265
7,15f	241	42,18–23	257
8,16f	261	42,18–20	263, 265
8,19f	259, 272	43,8–10	258
9,12–16	259	43,8	257
11,1–10	264f	43,10	265
11,2	264	44,9	257
11,9	264	44,18–20	259
17,10	257	44,18f	261
19,3	259	44,24f	259
19,12	259	45,1–6	262
19,14	257, 261	45,5f	265
19,21	262	45,9	107
22,11	257	45,15	261
22,13	257	45,18–25	262
24,9	257	45,20	257
25,9	262	47,12	259
26,11	257	48,8	257
26,13	262	49,1–6	262
27,11	257	49,7–13	262
28,1	257	49,23	262
28,7–13	259	49,26	257
28,7	257	51,17	257
28,21	261	51,21	257
29,9f	257, 261, 263	52f	231
29,9	257, 261	52,6	262
29,10	261	52,15	265
29,13	259	53,1	265
29,14	261	53,11	264f
29,16	107	55,8	261
29,18	263	55,1–13	262
29,23f	262, 263	56–66	255
30,9–11	259, 260	56,10–12	258, 259
30,20f	262	56,10f	91
31,1	257	56,10.12	257
32,3f	264	57,11	259
32,6	259	57,17	259

59,10	257
59,13	259
59,16	178
60,4f	262
60,15f	262
63,5	178
63,17	261
66,3f	259
66,4	257
Jeremia	268f
2,12f	268
3,17	269
5,20	268f
5,21	268
5,23	269
5,28	268
6,10	268
7,24	269
7,27	268
8,7	268
9,5	268
9,13	269
9,24	268
9,25	269
11,8	269
13,10	269
15,10	172
16,12	269
17,9	269
18,6	107
18,12	269
20,7	107
20,14–18	172
22,15f	268
23,9–40	269
23,16ff	272
23,17	269
24,7	269
31,33f	269
32,39f	269, 270
Ezechiël	269f
2,5	269
2,7	269
3,7	269
3,11	269
11,19f	270
12,2	269

19	91
28,1–19	252
28,1–10	251
28,11–19	251f
28,17	252
36,22	270
36,26f	270
36,32	270
40–48	285
40,3	285
Hosea	267f
1–3	268
2,20	268
4,1	267
4,6	267f
4,11	267
5,6	267
6,1–6	267
7,8–12	267
11,1–7	267
13,6	267
14,10	267
12,11	21
Joel	
2,27	270
3,1–5	270
4,17	270
Micha	
4,12	270
Habakuk	
2,14	270
Haggai	
1,1	21
Sacharja	
1–8	285
2,15	270
4,9	270
6,15	270
7,11f	270
Psalmen	
4,8	129
19,2f	235

49	213, 231	31,35	207, 211
73	213f, 231	32f	207
112,6	82	32,7–10	207
139,13–16	140	32,7	206
143,4	178	32,8	206
Hiob	39–41, 44, 58, 165, 205–	32,9	206
	213, 229, 231f, 286	32,18–20	206
1f	212	32,18	207
3	211	33,14–16	206f
3,3–12	172	33,23f	206
3,20–23	172	34,3f	205
4	206	34,23	107
4,8	205, 206	34,35	209
4,12–21	206f	36	209
4,13	207	38–41	206, 207, 209, 211f
5,27	205	38,1	207, 211
6,24	204	38,2	211
8,8f	206	38,18	211
9	209, 211	40,3–5	207
9,11	209	40,6	207, 211
9,14f	107	42,1–6	207
9,24	212	42,2	207
9,29ff	107	42,3	207
10,11f	140	42,5	181
11,5	206	Proverbien	45, 164f, 166, 184–186, 187
11,6f	208	1–9	40, 217, 219–225, 226, 227–230, 233f, 236–239, 276, 278
12,2f	209		
12,7–25	209	1,1–7	217
12,11	205	1,7	220, 224
12,12	206	1,8–19	219
12,13	209	1,8f	217
13,1f	205, 206	1,8	221
13,2	209	1,20–33	221, 222
13,3	107	1,20f	222
13,5	209	1,22	222
14,21	92	1,23	222, 224
15,7f	250	1,24–32	223
15,10	206	1,29f	223f
15,17	205	2	219–223, 225
15,18	206	2,1–11	220
17,4	209	2,1–4	220
20,4	206	2,5–11	220f
26	209	2,5–8	220
26,14	209	2,6	221, 223
28	209f	2,5f	220, 224
28,12	210	2,9–11	220f
28,20	210		
28,28	210		

2,12–22	220f	8,5–14	223
2,12–15	220	8,10	222
2,12	220	8,13	222
2,16–19	220	8,15	223
3,1–12	219	8,17	223
3,1	221	8,19	222
3,2	221	8,21	222
3,3	221	8,22	224
3,13–20	221	8,27–31	224, 225
3,16	222	8,35	223
3,19f	224, 225	9,1–6	221, 222
3,21–35	219	9,3f	222
3,22–26	221	9,5	223
3,22	222	9,7–10	222
4,1–9	219	9,10	220, 222, 224
4,1–4	221	9,11	221
4,5f	221	9,12	222
4,6–9	221	9,13–18	221
4,10–19	219	9,13	184f
4,10–18	221	9,18	184f, 222
4,10	221	10–22	193
4,19	184, 185	10ff	217, 219
4,20–27	219	10,7	82
4,20	221	10,11	119
4,21	221	10,19–21	119
4,22f	221	10,27	177
4,27	221	10,28f	2
5,1–23	219	11,5	177
5,1f	221	11,21	177
5,6	84, 185	11,28	90
5,7	221	12,7	177
6,1–19	221	12,15	20
6,11	222	12,26	19
6,20–35	219	13,6	177
6,20–22	221	13,22	86
6,22–24	221	14,7	184, 185
6,6	19	14,32	177
6,8	222	15,2	119
7,1–27	219	15,32	20
7,1–3	221	17,9	20
7,1	222	18,7	119
7,2	221	22,3	19
7,4	221	22,13	186
7,23	184	23,35	184f
7,24	221	24,12	184, 185
7,25	221	24,30–34	20
8,1–36	221, 222	27,1	184
8,1–3	222	27,12	19
8,5	222	28,22	184f

29,7	184f	2,4-11	166
30	214	2,7	122
30,3	184	2,9	122, 166
30,4	184	2,11	76, 80, 166
30,18	184	2,12-23	84
30,30	91	2,12-17	67, 73, 75-83, 84f, 87, 88, 92f, 99, 145, 148, 155, 193
Qohelet	3, 11, 33, 35-200, 215f, 227, 229-232, 286, 288	2,12	39, 77f, 145, 166
1,1f	40, 42, 64	2,13-17	180
1,1	37	2,13	78-80, 82, 165
1,2	40	2,14	79-81, 166
1,3-12,7	40	2,15	81f, 166, 186f
1,3-11	64f, 142, 189	2,16	82f, 121
1,4-11	130	2,17	83f, 145, 166
1,6	166	2,18-22	148
1,8	64, 65, 182	2,18-21	67, 73, 83-88, 92, 99, 147, 193
1,9-11	65	2,18	85f, 166
1,9f	65	2,19	86f, 101, 166, 184f, 187
1,9	106, 154	2,20	87, 166
1,10	65	2,21	84, 87f
1,11	82, 120f	2,22-26	67f, 73, 147-150, 156, 160f, 195
1,12-2,26	65-68	2,22	84, 145, 148
1,12-18	73, 141-146, 148-150, 160, 195	2,23	132, 148f, 156
1,12-15	66	2,24f	149
1,12	40, 142, 166, 189	2,24	165
1,13-18	131	2,25	40, 148
1,13-15	142, 144, 146, 172-175, 176, 179, 188	2,26	40, 132, 148, 149f, 158, 162, 189, 191
1,13	130-132, 142-144, 146f, 149, 152, 153, 154, 156, 166, 173f, 186, 188f	3,1-6,9	68-70
1,14f	144	3,1-15	115, 125
1,14	143, 156, 165, 174	3,1-11	117, 190
1,15	110, 143, 174	3,1-9	117
1,16-18	66, 76, 142-144, 146, 176	3,1-8	126
1,16	122, 144f, 146, 166, 186	3,1ff	147
1,17	39, 76, 78, 145f, 166, 186	3,1	114, 126
1,18	145f, 148	3,2-8	128
2,1f	66, 77, 176	3,6	187
2,1	152, 166, 175, 186	3,10-15	141
2,2	166	3,10f	68, 73, 124, 125-131, 134, 140, 141, 144, 157, 160, 161, 191, 195
2,3-11	66f, 176	3,10	129-132, 165
2,3	108, 165	3,11f	124
		3,11	44, 124, 125-131, 135, 159, 186, 190
		3,12-15	68f

3,12	107, 166	6,12	101, 104, 106–108, 113, 120, 184f
3,13	189	7,2	128, 186
3,14	130, 166, 190	7,11–15	109
3,15	106, 154	7,11f	109
3,16–22	101	7,13f	70, 73, 109–111, 124, 125, 134, 177, 194
3,16–20	69	7,13	110, 124
3,16	165, 182	7,14	110f, 127
3,17	114, 166, 186, 190	7,15–18	70, 176–180
3,18	166, 186	7,15	165, 177–179, 182
3,19f	102f	7,16f	177
3,21f	2f, 69, 73, 101–104, 123, 194	7,16	177, 187
3,21	102f, 184f	7,17	178f
3,22	103f, 107, 165	7,18	179
4,1–6	69	7,21	182, 186
4,1–3	89, 169–172, 173, 174	7,23–29	70f, 73, 150–159, 160, 176, 195
4,1	116, 165f, 170–172	7,23f	155
4,2f	171f	7,23	44, 152f, 156, 166, 175, 187
4,4	165, 183	7,24	121, 153–155
4,7–12	175	7,25	39, 98, 155–159, 166
4,7–10	69	7,26–28	157, 159
4,7	116, 165f	7,26	157–159
4,8	132	7,27–29	175
4,13–16	69	7,27f	158f
4,13	37, 184, 185	7,27	40, 98, 166
4,15	165	7,28	158f, 166
4,16	145	7,29	98, 127, 152, 156, 166, 190, 199
4,17	184, 185	8,1–9	112f
5,1	173	8,1–5	112
5,5	190	8,1–4	112
5,7f	37, 69	8,1	112, 152
5,9–6,9	69	8,5–8	71, 73, 111–115, 117f, 122–124, 125, 194
5,12–14	180	8,5	112, 114f, 184
5,12	165	8,6–9	112
5,13	132	8,6	114, 130, 190
5,17	107f, 165	8,7	15, 17, 101, 112–115, 118, 120, 184f
5,18	189	8,8	115f, 127
6,1–6	89	8,9	165, 183, 186
6,1	165	8,10	82, 165
6,2	189	8,12	190
6,3	166	8,14	166
6,5	184, 185		
6,10–12,8	70–73, 105		
6,10–8,17	71, 105, 131		
6,10–12	73, 105–109, 111, 120, 123f, 194		
6,10f	70		
6,10	106f, 154		
6,11	107f		

8,15 107, 120, 166
 8,16–9,6 131
 8,16–18 176
 8,16f 15, 17, 71, 73, 124,
 131–135, 141, 156,
 160, 183, 195
 8,16 17, 39, 89, 93, 131–134,
 166, 186
 8,17 124, 131, 133–135,
 165, 186
 9,1–12,8 71
 9,1–10 89
 9,1–6 89
 9,1 89, 104, 121f, 166,
 184–186
 9,2f 89
 9,2 190
 9,3 89
 9,4–6 71, 73, 88–93, 94, 100,
 193
 9,4 89–91, 172
 9,5 82, 92f, 184
 9,6 93
 9,7–10 71, 73, 93–99, 100,
 116, 193
 9,7 97
 9,10 94–99
 9,11f 71, 73, 115–118, 123,
 194
 9,11 116f, 119, 127, 166, 183
 9,12 118, 127, 184f
 9,13–16 175
 9,13 119f, 165
 9,14 119f
 9,16 166, 182
 10,3 186
 10,5 165
 10,7 165
 10,12–15 72f, 118–120, 123f, 194
 10,12 119
 10,13 119f
 10,14 101, 120, 184f
 10,15 120, 184, 185
 10,16ff 119
 10,16f 37
 11,1–6 15, 17, 72f, 124, 134,
 135–141, 157, 160, 161,
 191, 195
 11,1f 137

11,1 137f
 11,2 137f, 184f
 11,3 138f
 11,4 139
 11,5 124, 127, 136, 140f,
 159, 184f
 11,6 137, 139f, 184f
 11,9 72
 12,1 190
 12,7 102
 12,8–14 40, 42
 12,8–11 42
 12,8(ff) 64
 12,8 40
 12,9 35, 153
 12,12–14 42

Daniel 274–284

1–6 275, 276–279, 281,
 282, 284
 1 276f
 1,4 276
 1,17 277
 1,20 276, 277
 2–7 276
 2–6 276, 278
 2 274, 276–278
 2,3 274
 2,10f 277
 2,11 277
 2,17f 277
 2,19 277f
 2,20–23 278
 2,21 278f
 2,23 278
 2,27–30 278
 2,46 278
 2,47 278
 3 277
 3,33 279
 4 274, 276f
 4,2f 274
 4,5f 277
 4,14 279
 4,15 277
 4,22 279
 4,31 279
 5 274, 276f
 5,7 274

5,11	277	10,7	281
5,14	277	10,8f	279
6	277	10,11f	281
7–12	231, 279–284	10,14	281
(7)8–12	275	10,16f	279
7	274	10,21	281
7,1	279	11,27	280
7,15	279	11,33	283
7,16	281	11,35	280
7,18	280	11,36	280
7,19	281	12	280
7,22	280	12,1	280
7,27	280	12,2f	280
7,28	279, 283	12,4	283
8	274, 276, 282	12,7	280
8,14	280	12,8	275, 282
8,15–19	281	12,9	283
8,15	282	12,10	283
8,16	282	12,11f	280
8,18	275, 279	12,13	280
8,19	280		
8,26	283	Esra	
8,27	178, 275, 279, 282, 283	7,27	129
9–12	274f		
9,4ff	280	Nehemia	
9,16	280	2,12	129
9,21–23	281	7,5	129
9,21	275		
9,24–27	280	2. Chronik	
9,25	281	9,23	129
10–12	275	26,15	156
10,5	275		

2. Apokryphen und Pseudepigraphen

Baruch		6,26	287
3,9–4,4	210	8,6	287
		9,12	287
4. Esra	252f, 286f	14,25	287
3,1–5,19	286	14,40	287
4,10f	286	14,47	287
4,21	286		
4,22	287	Äthiopischer	
4,23–25	287	Henoch	250f, 285f
4,30	252	6–16	251
5,9	287	8	251

16,3 251
 16,4 251
 42 285, 290

2. Makkabäer

7 231
 7,22 140
 7,28 235

Sapientia

Salomonis 217f, 231–236, 290

1,1–6,21 231f
 1,1 231
 1,2 231, 236
 1,4 236
 2 232, 237
 2,1–20 232
 2,1–5 232
 2,21f 232
 2,23f 232
 3,1–3 232
 3,9 236
 4,14f 232
 4,18 232
 4,19 232
 5 232
 5,15 232
 6,12–21 234
 6,22–11,1 233f
 7,7 233
 8,2ff 233
 8,8 233
 8,21 233f
 9 234
 11,2–19,22 234f
 12,27 234
 13,1–9 234, 235, 236
 13,5 235
 14,22 236
 15,1–3 234
 15,11 234
 15,14f 234f
 16,16 236

Sirach 36, 217f, 233f, 236,
 225–231

1 225, 227, 228

1,1 226
 1,8 226
 1,10 228
 1,14 228
 8 229
 9,11 229
 12,8 229
 14,20–27 228
 15,6 82
 17 227
 17,6f 227
 19,20 228
 23,20 226
 24 225, 227, 286,
 290

24,8–12 227
 24,23 227
 32,16 228
 34,9–13 229
 34,10 229
 37,26 82
 38,24 226
 38,24–34 226
 38,34–39,11 226f
 38,34 226
 39 228
 39,5 228
 39,6 227
 39,9,11 82
 41,11–13 82
 42,15–43,37 235
 42,18–20 226
 43 229
 43,28f 229
 43,32 229
 51 225
 51,13f 228

Syrischer

Baruch 287f

14,8f 287
 14,11 288
 15,5f 288
 24,3f 287

Vita Adae

et Eva 252f

3. Altorientalische und sonstige Texte

Adapa 249
 A:3f 249
 A:6 249
 A:8 249
 B:57–59 249

Atramchasis 248f
 I:223 248

Babylonische
Theodizee 214f
 Z.255–257 215

Gilgamesch 243, 249f
 I:IV,29–32 250
 I:IV,34 243, 250
 VII:II,16f 250
 VII:II,34
 –III,32 250
 Meissner-
 Fragment 96

Ludlul
bēl nēmeqi 214
 II,33–38 214

Ägyptische Texte
 Harfnerlieder 96
 Anteflied 96
 Lehre des Anch-Scheschonki 138
 Lehre für Merikare 41

Mythos von
 Prometheus 251
 Gefesselter
 Prom. Z.443f 251

Qumran
 1 QS 4,26 241
 1 QSa 1,10f 241

Neues Testament
 Apk 1,1 273

Zusammenfassung

Hauptsächlich in weisheitlichen, aber auch in prophetischen und apokalyptischen Schriften des Alten Testaments und seiner Umwelt ist das Gelingen menschlichen Erkennens nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt, sondern wird als Problem wahrgenommen und als solches reflektiert. Die vorliegende Untersuchung befragt ausgehend vom Buch Qohelet das Alte Testament nach solch einem problembewussten Umgang mit der Erkenntnisthematik und stösst dabei auf eine intensiv geführte Diskussion, in der unterschiedlichste Positionen vertreten und miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Um diese Diskussion sowohl in ihrer Tiefe als auch in ihrer Vielstimmigkeit fassen zu können, werden nach einer exemplarischen Detailanalyse des Qoheletbuchs fünf weitere Textbereiche mit je eigener Position in der Erkenntnisfrage unterschieden. Die «Hiob-Literatur», die «theologisierte» Weisheit, Gen 2f und verwandte Texte, Prophetie und Apokalyptik werden auf ihren jeweiligen Umgang mit der Erkenntnisthematik hin untersucht, wobei sowohl charakteristische Besonderheiten als auch die Beziehungen untereinander analysiert werden.



UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ
DEPARTEMENT FÜR BIBLISCHE STUDIEN

Nachdem Sie das Diplom oder Lizentiat in Theologie, Bibelwissenschaft, Altertumskunde Palästinas/Israels, Vorderasiatischer Archäologie oder einen gleichwertigen Leistungsausweis erworben haben, ermöglicht Ihnen ein Studienjahr (Oktober – Juni), am Departement für Biblische Studien in Freiburg in der Schweiz ein

**Spezialisierungszeugnis
BIBEL UND ARCHÄOLOGIE**

(Elemente der Feldarchäologie, Ikonographie, Epigraphik,
Religionsgeschichte Palästinas/Israels)

zu erwerben.

Das Studienjahr wird in Verbindung mit dem Departement für Altertumswissenschaften und der Universität Bern (25 Min. Fahrzeit) organisiert. Es bietet Ihnen die Möglichkeit,

- ☛ eine Auswahl einschlägiger Vorlesungen, Seminare und Übungen im Bereich «Bibel und Archäologie» bei Walter Dietrich, Ernst Axel Knauf, Max Küchler, Silvia Schroer und Christoph Uehlinger zu belegen;
- ☛ diese Veranstaltungen durch solche in Ägyptologie (Susanne Bickel, Freiburg), Vorderasiatischer Archäologie (Markus Wäfler, Bern) und altorientalischer Philologie (Pascal Attinger, Esther Flückiger, beide Bern) oder frühchristlicher und byzantinischer Archäologie (Jean-Michel Spieser) zu ergänzen;
- ☛ die einschlägigen Dokumentationen des Departements für Biblische Studien zur palästinisch-israelischen Miniaturkunst aus wissenschaftlichen Grabungen (Photos, Abdrücke, Kartei) und die zugehörigen Fachbibliotheken zu benutzen;
- ☛ mit den großen Sammlungen «BIBEL+ORIENT» von über 10'000 Originalen altorientalischer Miniaturkunst (Rollsiegel, Skarabäen und andere Stempelsiegel, Amulette, Terakotten, palästinische Keramik, Münzen usw.) zu arbeiten und sich eine eigene Dokumentation (Abdrücke, Dias) anzulegen;
- ☛ während der Sommerferien an einer Ausgrabung in Palästina/Israel teilzunehmen, wobei die Möglichkeit besteht, mindestens das Flugticket vergütet zu bekommen.

Um das Spezialisierungszeugnis zu erhalten, müssen zwei benotete Jahresexamen abgelegt, zwei Seminarscheine erworben und eine schriftliche wissenschaftliche Arbeit im Umfange eines Zeitschriftenartikels verfaßt werden.

Interessentinnen und Interessenten wenden sich bitte an den Koordinator des Programms:

PD Dr. Christoph Uehlinger
Departement für Biblische Studien
Universität, Miséricorde
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg / Schweiz
Fax +41 – (0)26 – 300 9754

Abstract

In a number of Old Testament texts, mostly in sapiential writings, but also in prophetic and apocalyptic literature, the possibility of human cognition is no longer taken for granted but recognized as a problem and reflected upon as such. This study investigates the Old Testament's awareness of the problem of human cognition and evidences an intensive debate, in which different positions are taken, some of which are in conscious dialogue with others. In order to understand this discussion both in its depth and polyphony, different contributions of Old Testament texts are distinguished. The book of Qohelet receives more detailed study, while five other contributions, each representing a unique and particular position regarding the issue of cognition, are then compared: «Job literature», «theological» wisdom, Gen. 2–3 and related texts, prophetic and apocalyptic literature. The book analyzes each voice with the aim of highlighting its individual characteristic as well as the relations to other contributions.